

٩٢

السنة الثالثة والعشرون
صيف ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ



تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

- كتب:
الوحدة الإسلامية في فكر الدكتور الفضلي..
- نــــدوات:
تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة

- فرضية التخلُّص من العنف والتطرُّف
- على ضوء تحوُّلات الربيع العربي كيف يُبنى الاستقرار السياسي في الدول العربية؟
- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومعادلة الصراع الفكري.. اقتراب نقدي
- الحق كمفهوم في البحوث العلمية
- المفاهيم وحدودها المعرفية والتاريخية لدى المفكر طه عبدالرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث



المراسلات

لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩
الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣
الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠
موقع المجلة على الإنترنت
البريد الإلكتروني

LEBANON - P.O. Box: 113/5789
Hamra - Beirut 2070 1103
KUWIT - P.O Box: 941 - Dasman 15460
http: //www. kalema.net
Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

هاتف: 01 - 455559 - فاكس: 01 - 850717
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113

قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألّا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبِّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net

محتويات العدد

العدد (٩٢) السنة الثالثة والعشرون - صيف ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ

No. 92 - 23th year - Summer 2016 AD/1437 HG

الكلمة الأولى

دراسات وأبحاث

رأي ونقاش

كتب - مراجعة ونقد

ندوات

دعوة للاستكتاب

هـذا العـدد

المجال الإسلامي المعاصر يُعاني من بروز ظاهرة الإرهاب والعنف، الذي يمارس القتل بلا ضوابط، ويقوم بالتفجير لقتل أكبر عدد ممكن من المستهدفين..

ويبدو وفق المعطيات القائمة أن كل المجال الإسلامي المعاصر أضحى يُعاني من هذه الظاهرة الخطيرة، التي تدمّر المكاسب، كما تُدخل العرب والمسلمين في كل مناطق تواجدهم في أتون أزمات وتوترات متلاحقة دون وجود أفق حقيقي للانعتاق من هذه الأزمات والتوترات.

ويبدو أن المجال الإسلامي -دون معالجة هذه الظاهرة- سيعاني الكثير من التوترات من جراء شيوع هذه الآفة الخطيرة، مع غياب إرادة صلبة في كل الدول العربية والإسلامية لبلورة مشروع متكامل للخروج من مأزق الإرهاب والعنف، الذي برز في كل مناطق المجال الاسلامي المعاصر.

وانطلاقًا من إيماننا بضرورة أن يعمل الجميع وفق الإمكانات والقدرات لمواجهة هذه الآفة الخطيرة تأتي الكلمة الأولى لهذا العدد التي كتبها الأستاذ أحمد شهاب بعنوان: «فرضية التخلّص من العنف والتطرّف».

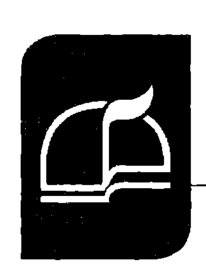
ويشاركنا مدير التحرير بدراسة بعنوان: «على ضوء تحوّلات الربيع العربي»، والدكتور طاهر سعود يشاركنا بدراسة متميزة عن تجربة جمعية العلماء المسلمين في الجزائر بعنوان: «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومعادلة الصراع الفكري.. اقتراب نقدي».

ويشاركنا الشيخ فيصل العوامي بدراسة تحت عنوان: «الحق كمفهوم في البحوث العلمية».

وغيرها من الدراسات والأبحاث التي توزّعت على أبواب المجلة الثابتة.

ونسأل أن نكون قد وفّقنا في دراسات هذا العدد لتقديم رؤى مفيدة للإنسان والمجتمع العربي والإسلامي.

ومن الله نستمد العون والتوفيق..



الكلمة الأولى

فرضية التخلُّص من العنف والتطرُّف

أحمد شهاب*

◻ مقدمة

تشكل الفعل الحضاري في العالم الاسلامي نتيجة لفاعلية أمم متنوعة داخل الإطار المفاهيمي الإسلامي. فقد رفض الاسلام منح درجة خاصة للون أو العرق أو العائلة أو اللغة والمنطقة واكتفى بمخاطبة النوع الانساني بعيداً عن الأطر الضيقة التي يميل إليها غالبية البشر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأنثى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[١].

ولم يخلوا هذا الإطار من وجود الكثير من نقاط الخلاف والنزاع وتنوُّع الآراء وتعدُّد وجهات النظر، لكننا نعلم يقينًا أنه حقّق الكثير من الإنجازات في تلك الفترة نتيجة حفاظه على «الإطار الجامع» من التصدُّع بالقدر الممكن، وقدرة عقلاء الأمة على تدارك الأزمات، وتصدّيهم لكل مشاريع الفتنة التي كانت تندلع بين فترة وأخرى.

* باحث في قضايا التنمية السياسية من الكويت، البريد الإلكتروني: ahshehab@gmail.com
(١) الحجرات: ١٣.

حتى عندما أفرزت الأزمات السياسية والاجتماعية الفِرَق والمذاهب والجماعات، كان كبار الأئمة ورواد الإصلاح والصلاح في الأمة يتعاملون بوصفهم أئمة لجميع الناس وليس لفئة أو جماعة منهم، ومهما حاول الآخرون أن يصنّفوهم أو يضيّقوا الأطر المذهبية أو السياسية حولهم، نجدهم يتمايزون بخطاب إنساني وأخلاقي عالي المضامين، ولم ينغلقوا في دائرة الآخرين ولم يجاروا مخطّطاتهم، ومشاريعهم التجزيئية للأمة.

وفي أتون الفتنة العاصفة التي مرّت على المسلمين بعد وفاة النبي الأكرم، وخلال الفترة التي تعدّ الأكثر حساسية ودقة من تاريخهم، نجد موقف الإمام علي بن أبي طالب الصريح في درء الفتنة، وإغلاق منابعها، فحين طالبه البعض بمدّ يده للبيعة، رفض الإمام قائلًا بأن مرادهم الفتنة[٢]، وعندما امتنع عن البيعة أبان أحقيته بذلك بلسان عربي فصيح، ولم يخفِ اعتراضه على مسار الأحداث، ولكنه في الوقت ذاته لم يتردّد عن التوقّف وإعلان البيعة تضحية منه لصالح بقاء الاسلام، وبقاء قوته وديموته.

وفي توضيح أسباب ذلك يقول الامام علي: «فما راعني إلّا انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعةَ الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد، فخشيتُ إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم الّتي إنّما هي متاعُ أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما يتقشع السحاب، فنهضتُ في تلك الأحداث حتّى زاح الباطل وزهق، واطمأنّ الدين وتنهنه».

□ التفسير المذهبي لخطاب الاعتدال

وفقًا للتفسير المذهبي الذي ساد الجدل الكلامي بين المسلمين، فإن ارتقاء الخطاب عند رواد الإصلاح والصلاح في الأمة كان له دلالة على أحقانية هذا المذهب أو ذاك، أو ترجيح كفة هذا الفريق على الآخر، وملخّصه القول بأن الرواد يجزمون بأنهم الممثّل الوحيد والشرعي للأمة، وبالتالي فهم يتحدّثون باسمها بوصفهم أصحاب الحق التام والمطلق، وأن الآخرين هم عصبة من المدعين والمُتلبّسين بثوب الأمة الإسلامية الذي لا يتسع لسواهم، لتبدأ رحلة حشد الأدلة في سبيل النيل من انتماء الآخرين لهذه الأمة، وإلغاء المختلفين من فرصة الانتساب إليها.

وثمة تفسير آخر ينتهي إلى أن السلوك الوحدوي لقادة الصلاح والإصلاح في الأمة

---

(٢) تاريخ الطبري: ٥/ ٢٠٩.

ما هو إلَّا جزء من منهج التقية التي يتّخذها المصلحون لاتِّقاء كيد السلطان الغاشم وأعوانه من الوشاة والمغرضين، سواء كان الضرر المحتمل واقعًا عليهم أو على عامة المسلمين، وعليه فإن الكثير من المواقف العملية والنظرية التي توصف بالاعتدال تعلل بأن مصدرها الخوف من السلطان أو الوقاية من ضرره، وليس طلب الوحدة والسعي لتحقيقها، وتحفل الأدبيات الدينية بتعليلات من هذا النوع.

وفي الموضوع ذاته، تذهب بعض التفسيرات إلى أن العديد من المقولات والمواقف التي صدرت عن هؤلاء القادة إنما جاءت ضمن سياق استيعاب المختلفين أو لنقل: إن هدفها ينحصر بالرغبة في الظهور بصورة الأب الروحي الهادف لكسب جولة النزال ضد الآخر، واستيعاب أكبر قدر من الجمهور لصالح ما يعتقدون أنه الحق، ذلك أن بعض مقتضيات مراعاة عقول وقدرات العامة الذهنية تستوجب الإفصاح عن المشتركات لتحفيز المختلف لقبولهم وعدم النفور منهم؛ ولذا لا يمكن أخذ ظاهر السلوك أو القول الوحدوي لقادة الصلاح والإصلاح في الأمة لكونه تكتيكًا ليس إلَّا، فالحق واحد -معهم- ولا يتعدّد.

إلَّا أنه ومن خلال تتبع الكثير من تلك المواقف نقف على نتيجة قد تبدو مغايرة لما ذهب إليه «أصحاب الجدل المذهبي»، وملخّصها نزوع قادة الإصلاح والصلاح إلى الاعتراف بقابلية الإطار المفاهيمي لاستيعاب المنضوين تحته، وإن اختلفوا معهم في الرأي أو اشتدوا معهم في ساحات المواجهة، فثمّة فرق كبير بين أن يكون الآخر مخطئًا أو مصيبًا في آرائه ومواقفه، وبين أجنبيته عن هذه الأمة، وكفره[٣].

من المؤكد أن تفسيرات النص الديني قابلة للصحة والخطأ، ولا يمكن القول بأن كل التفسيرات هي سليمة وتامّة، لكن في الوقت ذاته فإن الخطأ العلمي لا يقتضي في الغالب القول بكفر صاحبه أو خروجه عن ملة الإسلام، بل منتهى ما يقتضيه هو الحكم بخطأ اجتهاد صاحبه وانحراف الفكرة أو عدم تمامها، أو حتى القول بانحراف من يقول بهذا الرأي، وهذا الانحراف لا يستدعي طرده من الأمة، أو التعاطي معه على أنه خرج عن الإطار الإسلامي مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ

---

(٣) روى يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ملعون ملعون من رمى مؤمناً بكفر، ومن رمى مؤمناً بكفر، فهو كقتله» كنز الفوائد: ٦٣، بحار الأنوار: ٦٩/ ٢٠٩. وعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «ما شهد رجل على رجل بكفر قط إلَّا باء به أحدهما، إن كان شهد [به] على كافر صدق، وإن كان مؤمنًا رجع الكفر عليه، فإياكم والطعن على المؤمنين» بحار الأنوار: ٦٩/ ٢٠٨. وفي حديث الأربعمائة: «إذا قال المؤمن لأخيه: «أفٍّ» انقطع ما بينهما، فإذا قال له: أنت كافر؛ كفر أحدهما» الخصال للصدوق: ٦٢٣.

مُؤْمِنًا﴾[٤] وقال ابن الأثير في تعليقه على الحديث الشريف: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما».. لأنه إمّا يصدق عليه أو يكذب، فإن صدق فهو كافر، وإن كذب عاد إليه الكفر بتكفيره أخاه المسلم»[٥].

إذا عدنا إلى سيرة رائد من رواد الإصلاح والصلاح في الأمة، وإمام لا يختلف مسلم على أن مواقفه وكلامه حجّة على سائر المسلمين، وهو الإمام علي بن أبي طالب إبّان الصراع الشهير مع الخوارج، فقد أخذ القائد موقفًا صريحًا بقوله: «لكم علينا ثلاث: لا نمنعكمْ مساجدَ الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بقتال».

لو أردنا تشريح هذه المقولة، للوقوف على منهج المصلحين في التعاطي مع المختلفين معهم داخل الإطار الإسلامي، فسنجد أنها تكتنز مفاهيم ذات مضامين فكرية عالية ودقيقة في مجال البحث الجاري، من بينها:

١ - أن تخصيص ذكر المسجد والذي يمثّل الرمز الأبرز لكل المسلمين بلا استثناء، ومحل جماعتهم، إنما يحمل رسالة واضحة بأن هذه الرمزية ينبغي أن تظل بعيدة عن تمثيل فئة ما ونفي ما عداها، ويعكس ذلك حجم وأهمية الاحتفاظ بالأمور التي تجمع بين المسلمين، وعدم قطعها بسبب نشوب خلافات سياسية أو دينية مهما بدت حادة وصاخبة.

٢ - أن مكانة المسجد عند المسلمين آنذاك، تمنح الجهة التي تفرض سيطرتها على حركة المسجد، القدرة على فرض نفوذها على الجماعة المسلمة تلقائيًّا، لكونها تمثّل مصدر الشرعية، وطرد الآخرين من المسجد سيكون بمثابة نزع الشرعية من الطرف الآخر، وإظهاره بأنه الجهة المقابلة للمسلمين، ومع أن الإمام هو إمام المسجد والجماعة، إلَّا أنه لم يسعَ لعزل الآخرين، بل اعتبر وجودهم هو حق من حقوقهم كمسلمين ولا يمكن نزع ذلك الحق منهم، وإن اختلفوا معه.

٣- أن منبر المسجد هو الصوت الذي يمثّل التوجيه الديني في المجتمع، والمسلمين يعتبرون ما يُقال فوقه هو ما يريده الله منهم، وكان بإمكان الإمام أن يستثمر هذا المنبر لصالحه في تعرية الطرف الآخر، أو نبذه وإقصائه، كما يفعل الكثيرون حين يسيطرون على أدوات الخطاب والإعلام الديني ليظهروا المخالف لهم بأنه لا ينتمي إليهم، ويشوّهون صورته في عين المجتمع.

---

(٤) النساء: ٩٤.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٤/ ١٨٥.

٤- أن معرفة الإمام علي بأن الحق معه لا يقتضي محاربة الآخرين اقتصاديًّا، فحتى لو حمل الآخرون وجهة نظر مغايرة صُنّفت من وجهة نظر الحاكم بأنها باطلة، فإن حقه فيما حصل عليه المسلمون من أموال دون قتال لا يُمنعون منه بحجة مخالفة الحق، أو عبر تصنيفهم لأنهم خارج المظلة الإسلامية.

٥- يتلوه القول: إن كل الحقوق التي للمسلم على المسلم تظل قائمة ومحترمة (ما كانت أيديكم مع أيدينا)، وهي دلالة على أنهم في إطار الإسلام وإن اختلفوا مع الإمام أو الحاكم الشرعي، فالخلاف لا يستتبعه انتهاك للحقوق، ولا يبيح للحاكم أن يعتدي على حقوق المختلف.

هذا السلوك العلوي ينطوي على منهج لا يستهدف إلغاء الآخر وإن اختلف معه، فطالما أن الضوابط قائمة بين الطرفين (عدم حمل السلاح)، فيبقي أصل الاتفاق قائم؛ ولذا شرع الإمام بشرح موقفه وإثبات عدالة قضيته، لكنه لم يلجأ أبدًا إلى طرد الآخر من الدين، أو تجريده من الشرعية، أو حرمانه من حقوقه العامة عوضًا عن الخاصة، هذا والإمام كان هو الحاكم، وصاحب الأمر، والكلمة الفصل بيده في الدولة.

من جهة أخرى فإن تفسير الأحداث التاريخية وسلوك القادة الأوائل بكونه ناتجًا عن ممارستهم للتقية، فهو أمر إن تمَّ قبوله في موارد شرعية محدّدة وثابتة، فإنه يعوزه الدليل في موارد أخرى كثيرة، فحتى نعتمد مثل هذه النتيجة فإننا نحتاج إلى قرينة واضحة تثبت أن الموقف يحتمل فيه احتمالًا عقلانيًّا أنه صادر عنهم تقية، وإلّا فالأصل أن السلوك والقول نابع من قادة الصلاح والإصلاح في الأمة عن قناعة وعقيدة، وإلّا أضحى تجريد الأوائل من كل منقبة وفضيلة أخلاقية متاحًا للجميع، وهو أمر لا يمكن تعقّله.

إن ما نلحظه من تباين الفقهاء والمتكلمين عند تفسير سلوك قادة الصلاح والإصلاح وأقوالهم ومواقفهم إنما ينطلق وفقًا للتصوّرات الشخصية للجهة التي تنظر إلى الأحداث وتحلّلها؛ إذ إن الانطباع الشخصي يطغي عادة عند قراءة الأحداث التاريخية، وهي انطباعات تتأثر بانتماءات الأفراد، وتجاربهم، وقناعاتهم الفكرية، وتغيب عنها في الكثير من الموارد المقاييس الموضوعية، لا سيما إن صدرت تلك الأدبيات في زمن الصراع والتحدّي الذي عاشته المدارس الدينية أغلب فتراتها.

إن أحد أهم أسباب غياب الموضوعية والعلمية عند العديد من البحّاثة المسلمين يتمثّل بأن التراث عند المسلمين هو من صميم دينهم، ولا يكاد ينفك عنه؛ ولذا فهم يتعبّدون باتّخاذ مواقف ضد هذا الطرف أو مع ذاك، لأن الموقف عقيدة، أما الجهد العلمي فهو عادة

ينصب على إيجاد التفسير المتوافق مع الفهم الديني؛ ولذا يظهر أن التشدّد في إنتاج أفكار العنف والإقصاء، وكراهية الآخر والتنفير منه، يعكس عمق التديُّن عند بعض المدارس الإسلامية.

□ من جناية التراث إلى سطوة الحاضر

غير أن السؤال لا يتوقف عند ما أنتجه هؤلاء الفقهاء والمتكلّمون من أفكار إقصائية، أو بلورتهم لمناهج تؤصّل للعنف والكراهية والمواجهة مع المجتمع، وتؤمن بامتلاكها الحقيقة الخالصة منفردة، فهذا الأمر جدير بالنظر والتحليل، بيد أنه من الضرورة بمكان التعرُّف أيضًا على الأسباب التي مكّنت أفكار فقهاء العنف والكراهية من الانتشار جيلًا بعد جيل دون توقف، ومن قدرة هذا النموذج على قيادة طائفة من المسلمين حتى يومنا الراهن.

فأنموذج العنف لم يكن ليمثّل مشكلة حقيقية لولا أن الراهن الإسلامي ظل أسيرًا للماضي. وما تشهده البلدان الإسلامية من عنف امتدّ من أفغانستان إلى دول المغرب العربي، مصر، العراق، ودول الخليج، إلَّا انعكاس لحجم القدرة على تكييف التراث لتسويغ العنف، وهو ما يدفع الباحث الجاد للتساؤل عن سبب قابلية المجتمعات الإسلامية لاستقبال هذه الأفكار وتوليدها من جديد دون كلل أو ملل؟ بحيث وصف عقد التسعينات وما بعده بكونه عقد المتطرفين والغاضبين، فما أن تختفي موجة عنف حتى تطل موجة أشد عنفًا وأكثر شراسةً.

لا شك أن المكتبة الإسلامية زخرت بالكتب العقلية المتقدّمة بمجالها، وبالإنتاج المعرفي والعلمي الرصين، ولم تخلُ الساحة الإسلامية من أقصاها إلى أدناها من أصحاب الفكر الإنساني والأخلاقي المتميّز، فلماذا لا يزال أصحاب الأطروحات المتشدّدة، والغالون في معاداة العقل، يقيمون بقوة بين ظهرانينا اليوم؟ ولا يزالون يقودون المنظومة الفكرية للعديد من التيارات الحركية؟ بينما يكاد يقف أصحاب المنطق والعقل والإنتاج المعرفي على دكة الاحتياط؟ ولماذا يتقدّم صفوف المذاهب قادة التطرُّف ويتأخّر قادة العقل والمنطق؟ بل لماذا نجد أن موجة التشدّد التقمت بعض دعاة الاعتدال وأغرقتهم في بحر التطرُّف، حتى أصبحوا من أهم أدواته ومنظريه؟

هذا لا يمكن أن نجد تفسيره من خلال نبش تراث العنف والتطرّف فقط، ولا من خلال فحص فتاوى التكفير التي ينتجها أمراء الجماعات الإسلامية استنادًا إلى نصوص رصت في صفوف كتب الماضين فحسب، وإنما ينبغي كذلك النظر في أماكن خارج التراث، إلى الأزقة والقرى التي تضم عشرات الألوف من المحرومين والموجوعين من الذين فقدوا

الأمل في المستقبل، ووجدوا أن بقاءهم في هذه الحياة يتشابه مع رحيلهم عنها، وأن غدهم ربما يكون أسوأ من يومهم.

والالتفات إلى الآلاف من الذين اضطروا للعودة إلى الماضي بعدما عجزوا عن مجاراة العصر، حيث ضاقت عليهم فرص الحياة الكريمة، فوجدوا في التراث مادة تتناسب مع حجم الأزمة التي يعيشونها في الحاضر، فنهلوا منه ما يشبع فضولهم، وأخذوا منه ما يدعم احتجاجهم، ويشرعن لغة العنف التي حاصرتهم فآمنوا بأن العنف لا يرد إلَّا بعنف مثله، وأن القوة لا تكسر إلَّا بقوة تفوقها حدة وصلابة، وهذا هو ما يدفع هؤلاء الشباب إلى البحث عن وسيلة لتغيير الواقع السياسي والاجتماعي، فيلتحقون بالتنظيمات الجهادية، ويجدون في العنف وسيلة فعّالة لتغيير الواقع السيئ.

إن كل ما يُشيعه الإعلام عن مسؤولية التراث في تفشي العنف، وكل ما يطمح إليه الإصلاحيون من منع كتب التراث التي تختزن نصوص التطرّف والكراهية كإجراء وقائي لتحصين المجتمعات الإسلامية من لوثة العنف، لا يعكس الحقيقة كاملة، فماذا يعني حظر كتاب في زمن ثورة الاتصالات والفضاء المفتوح؟ وكم كتاب وكرّاس وفتوى ينبغي منعها ومحاربتها والهجوم عليها حتى تأمن الشعوب على نفسها من تبعات العنف ومتوالياته الدموية؟

وإذا أدركنا أن الانضمام إلى الجماعات الجهادية يسبق الإيمان بالفكر المتطرّف في الكثير من الحالات، على عكس ما يتصوّره الجميع، فسندرك حينها أن بواعث العنف لا تكمن في التراث فقط، بل أيضًا تتمثّل في البيئة التي تجعل من هذا التراث فاعلًا ومؤثّرًا، أو بكلمة أدق: تلعب البيئة دورًا رئيسًا في تحديد طبيعة المادة التي يتمّ غرفها من التراث.

لا شك أن استشراء العنف في مجتمع ما يمثّل انتصارًا لغريزة الشَّر على العقل والحكمة، وهذه الأخيرة يفترض أنها نزعة إنسانية وأساسية، كما أن البحث عن التوافق يشكّل هاجسًا عند الكثير من البشر، إلَّا أن الموضوع ليس بهذه البساطة. فالعنف يمثل أيضًا السلوك الأكثر ثباتًا في الفعل الإنساني، إلَّا أنه ومن المؤسف أنه يحظى بالقبول عند العديد من المدارس السياسية.

هذا التناقض لا يعالج من خلال إطلاق الأحكام العامة وتوزيع الاتهامات المجانية على الأديان والمذاهب والمجتمعات، وإنما ينبغي التريّث في تفحّص الظاهرة وملاحقة جذورها وأسبابها الحقيقية إذا أردنا أن نتخلّص من العنف ونساهم في بناء موطن جديد يكون أكثر أمانًا للإنسانية جمعاء.

◻ أبسط وسائل معالجة التطرّف

إن أبسط وسائل معالجة الظواهر السلبية المتفشية في المجتمعات الإسلامية ومن بينها العنف والتطرّف والتشدّد، ولعلها الأكثر دقة، هي حصر جميع معطيات الظاهرة ضمن إطارها الاجتماعي الواقعي؛ إذ لا يمكن فصل نشوب ظاهرة العنف عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي تسببت في اندلاعها، لا سيما وأن العديد من الحكومات العربية تُغذّي التطرّف نفسه الذي تدّعي محاربته، وترعاه بطريقة أو أخرى.

كما أن تصدُّع لحمة المنظومة القيمية في العلاقات الأسرية والعائلية، والخلل في المناهج التعليمية، وتوارث المكانة الاجتماعية والمكاسب الاقتصادية والمناصب السياسية، واحتكارها في عوائل أو جماعات وأحزاب، كلها تجعل من ثمرة فكرة الصراع والتزاحم بين الأجيال، والتي يعوّل عليها في مشروع التغيير الداخلي، لا تكاد تخرج عن حدود الصراع حول الشكليات لا المضامين.

تظهر جماعات العنف من ردّة فعل على ظلم، حقيقي أو متخيّل، حيث تشعر تلك الجماعة بأنها مدفوعة دينيًا وسياسيًا نحو تصحيح مسار الظلم ورفع أصره عن المجتمع بحثًا عن حياة كريمة، كما أنه يظهر من خلال ردة فعل المجتمع أو بعض أفراده على استشراء الفساد، وتردِّي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبالتالي محاولة إصلاحها بالوسائل السلمية المعهودة، لكن مع انغلاق سبل الإصلاح السلمية، تميل تلك الجماعات لاستنباط أدوات جديدة في المقاومة والتحدي.

حيث يميلون بدءًا لإنجاز مطالبهم بهدوء والاكتفاء بطلب الحد الأدنى من الإصلاح، لكن تجاهل السلطة للمطالب العامة يستفز الناس، فتبدأ حركتهم بالانتظام بشكل تدريجي، لتأتي الأيديولوجيا فتعطي الجماعة المسوّغ الشرعي للمضي في طريق التغيير بإصرار، وسرعان ما يصطدم الإصرار على الإصلاح بالنظام العام، وسنجد أن ثلاثي القهر: قهر التقاليد الاجتماعية، وقهر الأسرة والطائفة، والقهر الاقتصادي والسياسي، يشكّل في المحصلة البيئة الخصبة للتطرّف واللجوء تاليًا إلى الإرهاب.

ويلاحظ أن العنف ينطلق غالبًا من الأحياء الشعبية، ويسير في ركبه المحرومون ماديًّا أو ثقافيًّا وتعليميًّا، وهو ما يعزّز من ارتباطه بعدم شعور الأفراد بالأمن المادي والاجتماعي، أو بسهولة الانقياد والتوجيه من قبل الآخرين لضعف تحصيلهم العلمي والديني. فالملاحظ أن الأسباب التي تدفع الناس لاعتناق أيديولوجيا متطرّفة تظل متنوّعة بقدر تنوُّع مسببات القهر وصوره.

لذلك تحديدًا، لا يمكن معالجة العنف عبر الاكتفاء بالقول: إن منشأه هو كتب التراث فقط، بل إنه حصيلة جملة من العوامل والتي تنتهي بمجموعها نحو لجوء الفرد إلى العنف، أو ميله إلى استخدامه، ويمكن تصنيفها وفقًا لمقوّمات الإدراك الوظيفي إلى مجموعتين:

* العنف النابع من الأفراد بإرادة ووعي بالهدف المرسوم، مثل العديد من قادة العنف الذين لجؤوا إلى التكييف الأيديولوجي لتبرير تطرُّفهم، وتبنّوا رأيًا مفاده أنّ عدم الإيمان بالله، ومخالفة شريعة الرحمن، يعتبر مبرّرًا لإباحة قتل الإنسان حتى لو لم يكن محاربًا أو معتديًا، باعتبار أنّ آية السيف قد نسخت كل آية مخالفة، لتبدأ التفسيرات المتطرّفة تتّجه نحو تعيين الفئة التي ينطبق عليها وصف الكفر (كافر - ملحد - مشرك)، فتبدأ من غير المسلمين وتنتهي عند اتّهام كل من يخالف منهجهم وفهمهم بالكفر والإلحاد حتى لو أقرّ بالشهادتين وأقام الفرائض. وتتمثّل هذه الفئة عادة بكبار الدعاة وشيوخ الدين، من الذين حدث لديهم اضطراب في إدراك دورهم الدعوي والإرشادي القائم على النصح، ليتلبّسوا ثوب وكلاء السماء في الأرض ويحدّدوا مصير الناس الدنيوي والأخروي، ويتحرّك بعضهم بفعل اجتهاده الخاص وقراءته المتطرّفة للنص الديني، أو بفعل سياسات عليا يتعاطى معها ويجسّدها لأغراض ومصالح متداخلة.

* العنف الذي ينبع من جهل وأميّة بالدين ومبادئه، ويمثّله الكثير من الإرهابيين والمتطرفين فكريًّا وسلوكيًّا والذين ينقادون من الفريق الأول، وفي ظنهم أنهم ينتصرون للإسلام بسفك دماء الأبرياء نتيجة لخلل حادٍّ في إدراك وظيفتهم الدينية. وغالباً ما يكون هؤلاء من الجاهلين بالإسلام، أو أن لديهم فهمًا محدودًا بالشريعة. ويتغذى هؤلاء على فكرة مفادها أن الدعاة الشرعيين وأمراء الجماعات، هم المخوّلون وحدهم بتفسير النصوص الدينية. وفي ظل انتشار الدعاة الوهميين، وفتاوى الإنترنت الجاهزة، تتّسع قاعدة المنضوين تحت رايات الجهاد المقدس. ولا يقتصر أفراد هذه الفئة على الفئات التي يكتنفها الجهل أو الفقر، بل أيضًا تضم متعلّمين وأصحاب شهادات عليا ولكن وعيهم الديني والفكري محدود، كما تضم أفراد من عوائل ثرية أو ميسورة الحال لكنهم سلّموا عقولهم لأمراء الجماعات الغاضبة.

□ فرضية المجتمع الآمن

إن كل مجتمع يتكوّن من مجموعة من المواطنين يختلفون بالضرورة بعضهم عن بعض، سواء في انتمائهم الديني، أو المذهبي، أو موقعهم الاجتماعي، أو الوظيفي، ولكن يجمعهم

ما يمكن أن نُطلق عليه العقد الاجتماعي، ويمثّل الالتزام بالحقوق والواجبات الملزمة لكل طرف، والخروج عليها يمثّل إخلالًا وانتهاكًا لحقوق أحد الأطراف، ممّا يستوجب على الدولة -بصفتها الجهة المخوّلة وظيفيًّا بإدارة الشأن العام- التدخّل لتصحيح الموقف.

من هنا فإن العقد الاجتماعي يستهدف أساسًا إيجاد حالة من التوازن بين الأطراف المجتمعية المختلفة في المصالح، والقوة، والإمكانات، والإرادات، ويُساهم في تسوية النزاعات أو الخلافات، باعتبار أن قوة القانون والشرعية تمثّل المرجعية العليا، فالقانون وفقًا لـ«روسو» هو التعبير الأمثل عن الإرادة العامّة للأمة، والخروج عليها يعتبر انتهاكًا لحقوق الآخرين ينبغي لجمه.

وفي تعيين العلاقات الآمنة داخل أي مجتمع وفقًا لنظرية العقد الاجتماعي، وتحديدًا بين الإسلاميين وغيرهم، يمكن أن نضع ثلاثة افتراضات:

الافتراض الأول: أن الإسلاميين -وهم طيف شديد التنوّع يشمل أفراد ومؤسسات وأحزاب وجمعيات كثيرة- هم كغيرهم من أطياف المجتمع يميلون إلى الحياة السلمية الهادئة، ويسعون إلى تحقيق ما يؤمنون به بالوسائل السلمية المتعارفة، وتحقيق الإصلاح وفقًا للتعاليم الإسلامية التي يعتقدونها، وهم بذلك يمارسون حقهم المكفول إنسانيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، ولا يمكن إدانتهم على ذلك.

الافتراض الثاني: أن القوى الإسلامية في ظل التعاطي مع قوى مختلفة، سواء كانت جماعة السلطة الحاكمة، أو الجماعات الدينية أو المذهبية الأخرى، ملزمة باكتشاف شروط العمل السياسي في مناخ تعدّدي، وهذه الاكتشافات تنبع عادة من القراءة المعاصرة للنص الديني، وتطويره وتطويعه لملاءمة الراهن السياسي والاجتماعي، وذلك لتحقيق إنجازات تتناسب مع المتغيرات الحديثة ولغة الأرقام وقبول النقد الذي يعد سمة من سمات الحياة العصرية وتضارب الأفكار والقناعات.

الافتراض الثالث: أن ازدياد حدة الاستقطاب الديني (إسلامي - علماني) والمذهبي (سني - شيعي) ينذر باختفاء عناصر الاعتدال والتسامح، بل إن هذه العناصر المعتدلة تبدأ شيئًا فشيئًا بالتحوّل إلى عناصر راديكالية شديدة التطرُّف، وهو ما يزيد من صعوبة تطوّر الديمقراطية في البلاد المصابة؛ ذلك أن الديمقراطية تنجح في ظل التدريب المستمر على ممارستها من خلال القبول بالتعدّدية، والتعرّف على الآخر، واكتشاف نقاط الالتقاء والاتفاق معه، فإذا لم يعتد على وجود الآخر فإنه يفكر في وسائل ازاحته وإنهاء وجوده.

وفقًا لهذه الفرضيات ينتهي الاعتقاد إلى أن انعدام «الأمل بالتغيير» ينتهي بالضرورة

إلى بروز ظاهرة أوسع وهي العنف والتطرّف والتي ترتبط بظاهرة أوسع ملخّصها غياب مناخ «الاعتدال» الذي يعكسه انغلاق مناخات الحوار داخل الدولة، فعندما يتبدّد الأمل بالقدرة على التغيير السلمي، وتصل الجماعات إلى أفق ضيق، فإنها تلجأ تلقائيًّا إلى التمرّد على الأوضاع القائمة، والبحث عن خيارات ضغط جديدة في العمل السياسي والاجتماعي، وأحد أسوء هذه الخيارات هو العنف والمواجهة المسلحة.

في مقابل ذلك فإن إنفاذ دولة القانون يحمي الدولة والمجتمع من الاضطرابات السياسية، ويخفّف من درجة التوتر ويفكك دوافع التطرّف، إذ يعتقد أن العديد من الدول تؤدّي دورًا نشطًا في انهيار الأمن الاجتماعي والسياسي، من خلال رعاية الاستفزازات الدينية والمذهبية أو الصمت حيالها، ولجوء الدولة إلى دعم بعض الأطراف ضد أطراف أخرى، أو اختيار مذهب ومناصرة أتباعه ومنحهم امتيازات وطنية على حساب اتّباع المذاهب الأخرى.

ولذا يصح القول: إن من أبرز الأخطاء التي وقعت فيها الجهات الرسمية العربية، عند معالجة موضوع العنف أنها:

١- صبت معالجتها على الجانب الأمني، وأهملت منبع الكراهية الثقافية والمتمثّل في عداء ثقافة الناس ومحاربة معتقداتهم الدينية والفكرية عبر مناهج التعليم ومن خلال وسائل الإعلام، والتي اعتادت أن تمثّل صوت ديني أو مذهبي واحد، وتتجاهل بقية الانتماءات والآراء العقدية أو الفقهية، وهو ما يجعل الفرد الذي لا ينتمي لدين أو مذهب الدولة الرسمي في غربة دائمة عن محيطه الوطني، بينما نجد أن الدول التي أقرت بالتعدّدية واعتنت بتنوّعاتها الاجتماعية أحرزت الاستقرار بصورة ملموسة.

٢- أهملت معالجة بؤرة التوتر الاجتماعي والمتمثّلة في الأزقة المحرومة والأفواه الجائعة، وتعاطت معهم على أنهم عبء على الدولة وكأنهم ليسوا جزءًا من الحاضن الوطني، ولعل أخطرها إهمال بعض المناطق لاعتبارات دينية ومذهبية، أو تضييق فرص التوظيف للمنتمين لطائفة محدّدة، أو إهمال معالجة مشكلات الفئات المعروفة بفئة غير محدّدي الجنسية، على الرغم من أن تركيبة المجتمعات المعاصرة لم تعد خالصة تضم أهل دين معين، أو مذهب معين، أو عرق معين أو لغة معينة، وتحوّلت التعدّدية إلى قيمة أساسية في مجتمعات متنوّعة بشريًّا ودينيًّا وثقافيًّا.

٣- وظّفت المساجد والمؤسسات الدينية لصالح سياسات ومشاريع الدولة، ولم تترك أمامها إلّا أحد خيارين: إما أن تكون أداة في يد الدولة أو سيفًا في خاصرتها، وكان من

اليسير على الدولة أن تدفع هذه المؤسسات المهمة لتأخذ دورها العبادي والتربوي بعيدًا عن التجاذبات السياسية، بدلًا من توجيهها أو محاربتها؛ ولذا أصبحت المساجد والمؤسسات الدينية مصنّفة وتمثّل اتّجاهات سياسية، لا سيما بعد أن ضيّقت الدولة العربية من نشوء مؤسسات مدنية فتمَّ توظيف المسجد لأغراض سياسية، بينما نجد أن المجتمعات المستقرة فتحت مجالات لعمل المؤسسات، ومكّنتها من المشاركة في القرار وفقًا لقواعد متّفق عليها سلفًا.

هذا السلوك السلطوي في البلدان العربية، يردّه بعض البحّاثة إلى رغبة بعض الحكومات في إضعاف جميع الأطراف السياسية، وبسط الهيمنة، فيما يردّه آخرون إلى عشوائية الحكومات العربية وفقدانها لحس الإدارة السياسية الناجحة. ويبدو لي أن السبب الأساسي يعود إلى مذهبية الدولة فعلًا وإن ادّعت أنها عمومية؛ إذ إن حكومات العالم العربي لا تزال تعيش في القرن السابع عشر الأوروبي، حين تبنّت البابوية مبدأ (دين الدولة هو دين أميرها)، والتي تمَّ تجاوزها وأصبحت جزءًا من التراث الأوربي، بينما لا يزال العالم العربي حبيس الدولة المذهبية.

لذلك، فإن الحديث عن العقد الاجتماعي، لا يمكن أن يتمّ في إطار دولة لا تزال تتعاطى مع مواطنيها على أعراف ما قبل قيام الدولة، أعراف العائلية والمذهبية والطائفية. والإصرار على هذا التعاطي من شأنه أن يضاعف من حجم اللجوء إلى العنف في المجتمع، ويحوّله إلى تهديد حقيقي، ليس للمختلف معها فقط، وإنما تهديد لاستقرار الدولة برمتها، وتوحّش التنظيمات المسلحة من أمثال القاعدة وداعش وغيرها أبلغ من الكلام والشرح والتحليل.

□ الاستراتيجية الفعّالة لمواجهة التطرّف

وفقًا لما تمَّ عرضه سلفًا فإن الاستراتيجية الفعّالة لمواجهة العنف والتطرّف في الوقت الحالي قد أضحت تتمثّل في قدرة الدولة على تعزيز الانتماء الوطني من خلال:

١- تقوية الديمقراطية عبر تعزيز مبدأ المحاسبة ومكافحة الفساد وإرساء الثقافة الديمقراطية.

٢- القبول بالتداول السلمي للسلطة، والمشاركة الآمنة، وتنظيم آلية الدخول والخروج إلى السلطة.

٣- توجّه الدولة الوطنية إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص بين المواطنين.

٤- احترام الحريات السياسية والاقتصادية وتمكين الأفراد من حق الانتفاع بثمار أعمالهم وفقًا لآليات اقتصاد السوق.

٥- الإنماء الثقافي والاقتصادي والاجتماعي المتوازن لكافة المناطق ولعموم الشرائح الاجتماعية.

إن تفكيك البنية الفكرية والاجتماعية التي ينبعث منها العنف والتطرّف ينبغي أن تحتل صدارة اهتمامات هذا الجزء من العالم، ويتحتم على كل جيل أن يستخلص العبر والدروس لمعالجة مشكلاته الخاصة، ويواجه العنف بالوسائل المناسبة وفقًا للسياق العام الذي يوجد فيه، وذلك في سبيل بناء مجتمع أكثر إنسانية وسلمية وأقل تطرّفًا وعنفًا.

إذ يمكن أن نلحظ بشكل واضح أن بيئة المجتمع العنيف تتّسم بتسلطية النظم والأعراف الاجتماعية الجامدة عبر:

١- احتكار وسائل القهر والإكراه وهيمنة المعالجات الأمنية في النظام السياسي.

٢- ضخّ المال العام في المال الخاص من خلال مأسسة الفساد وتوليد شبكات مصالح علائقية في النظام الاقتصادي.

٣- حفظ وترتيل المعلومات كأساس لخطط التعليم ومناهجه في النظام التربوي.

٤- إنتاج عقلية التبعية والتقليد والمطابقة وتشريع غلبة الماضي على الحاضر في النظام الديني.

٥- سيادة عقلية الوصاية الفكرية والهيمنة الأحادية في النظام الأسري.

٦- نمطية العادات والتقاليد وانتقالها من جيل إلى آخر بثبات في النظام الاجتماعي.

هذه السمات تسير بخط متصادم تمامًا مع طبيعة المجتمعات الحديثة التي تمتاز برتم حركي سريع جرّاء دخول جيل جديد من التقنيات وتطوّرها بشكل هائل، وهو تطوّر ينعكس بالضرورة على طبيعة الأنظمة الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية القائمة، لكن هذا التطوّر لا تكاد تتوافر له بيئة مناسبة، فقد خلق امتيازات مادية للسلطة وحواشيها في مقابل سحق الطبقة محدودة ومتوسطة الدخل، فخلف الصفقات المليونية التي تعقدها الحكومات يزداد عدد الفقراء والمسحوقين.

ومن جهة أخرى فإن قيم المشاركة والحقوق التي يتلقاها الفرد عبر وسائل الاتصال مع أفراد ومؤسسات ينتمون إلى مجتمعات متقدمة ويتفاعلون معها تصطدم بواقع التغيّر

البطيء على صعيد السلطة السياسية في العالم العربي، الأمر الذي ينتج انسدادًا على مستوى التفاهمات السياسية.

حيث تؤدّي تلك الوضعيات بالضرورة إلى تآكل شرعية السلطة بسبب عدم تجديد مصادرها، ممّا يُشيع نوعًا من التذمّر الاجتماعي، ينتهي بشيوع حالة من التمرّد بين جموع ترغب في التغيير ومجموعة تصرّ على التمسك بالسلطة وترفض كل محاولات التجديد حفاظًا على مكتسباتها الراهنة.

ومن خلال رصد العديد من التجارب القريبة يمكن أن نلاحظ أن العنف يعتبر الوليد الشرعي لفشل الدول في الحفاظ على شرعية السلطة، وتجديد مصادرها، بالصورة التي تضمن تحوّل الدولة لمؤسسة تنتمي إلى المجتمع وتحظى بقبوله، ويشعر المواطن فيها بأنه شريك حقيقي في كل مكتسبات الوطن، وأن السلطة هي إنجاز لغالبية المجتمع وليست وقفًا على جهات محدّدة تمسك بتلابيب سُلطة تحتكر كل خيرات الوطن.

□ الخلاصة

وفقًا لما تمَّ عرضه، فإن معالجة موضوع العنف ومتوالياته الفكرية والاجتماعية، وارتباط العنف بالجماعات الإسلامية، لا يستقيم بالالتفات إلى جانب من المشهد وإهمال بقية الزوايا، والتغافل عنها بإصرار وتعمّد، وهو المسلك الذي لجأ إليه أيضًا عدد كبير من البحّاثة العرب والمسلمين، عند تناولهم لهذا الموضوع، إما لضرورات مذهبية كما يعتقدون، أو تجنُّبًا للصدام مع الدولة القائمة، وحفاظًا على السلامة الشخصية، وربما نتيجة الخشية من ردّة فعل الجمهور الطائفي.

وهو ما يفسر حالة «الانقلابات الفكرية» من الاعتدال إلى التطرّف التي ظهرت على أكثر من صعيد سواء من قبل شخصيات فكرية وعلمية، أو من قبل جماعات دينية وسياسية، حيث نتابع يوميًّا سلسلة التبريرات الشرعية أو السياسية التي يصدرها البعض من علماء الدين والأكاديميين للتطرّف المذهبي أو لاستخدام القوة المفرطة ضد المختلفين معهم، في تناقض واضح مع كل الأدبيات الفكرية والسياسية التي كانوا يدعون إليها ويبشرون بها.

كذلك لا يمكن القول: إن العنف والتطرّف هو نتيجة العودة لتراث عنيف فقط؛ إذ يمكن إحياء منهج رواد الصلاح والإصلاح في الأمة، ونقض ما عداه، لكونه منهج الحق والمتوافق مع حاجة المجتمعات أولًا، ولاتّفاقه مع النصوص الدينية الثابتة ثانيًا، غير أن ذلك لا يتحقّق في ظل الشقاق الاجتماعي، وطغيان التجاذبات المذهبية، وانهيار أسس التعايش

السلمي، كما أنه لا يقوم في ظل سيادة الاستبداد السياسي وظروف الحرمان الاقتصادي.

فالهروب الجماعي إلى التراث، واستنباط ما يؤيد الخروج على الحاكم، ونقض المجتمع، هي جزء من عملية التوسّل بالقوة لمواجهة الواقع المتعثر إنسانيًا وسياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، ولمعرفة دقة هذه النتيجة يمكن عمل مقارنة سريعة مع سائر المجتمعات المستقرة راهنًا، فهي أيضًا لديها تراث حافل بالدموية، ولديها سلة من فتاوى التكفير التاريخية، لكنها استطاعت أن تحيّدها جانبًا وتضعها في المتحف.

وهنا فقط يمكن أن نجد الإجابة عن الأسئلة المحيّرة من قبيل: لماذا ظلّ التراث المأزوم والمتوتر حيًّا وطريًّا ولديه القدرة على إزاحة العقلانية في العالم العربي والإسلامي، رغم مرور كل هذه السنوات؟ وما هي الأسباب التي مكّنت أفكار فقهاء العنف من الانتشار جيلًا بعد جيل دون توقّف على حساب أفكار رواد الإصلاح والصلاح في الأمة؟ وكيف تمكّن هذا النموذج من البقاء في سدة قيادة طائفة من المسلمين حتى يومنا الراهن؟ وعن السر الذي يقف خلف قابلية المجتمعات الإسلامية لاستقبال هذه الأفكار وتوليدها من جديد بنشاط وروح نضالية عالية؟.




على ضوء تحوُّلات الربيع العربي

كيف يُبنى الاستقرار السياسي في الدول العربية؟

محمد محفوظ

◻ مفتتح

يُغري المشهد العربي، وبالذات منذ انطلاق تحوّلات الربيع العربي ومتوالياتها السياسية والاجتماعية والأمنية، إلى معاودة النظر في مفهوم الاستقرار السياسي، وما هي السبل الحقيقية لإنجازه في أي بلد عربي؟ وهل تغوّل السلطة السياسية وأجهزتها الأمنية، ورفض مستويات المشاركة الشعبية في الحكم والشأن السياسي، يعدّ ضمانة للحفاظ على الأمن والاستقرار السياسي؟ أم أن تجربة الربيع العربي أثبتت عكس ذلك تمامًا؟

فالسلطات السياسية مهما أوتيت من قدرة عسكرية وقوة أمنية، إلَّا أنها إذا انفصلت عن شعبها، وأضحت تطلّعات شعبها بعيدة أو غير منسجمة مع تطلّعاتها، فإن النتيجة أن ما تمتلكه السلطة من قوة، هي قوة خادعة. بمعنى، ليست كافية لإنجاز مفهوم الاستقرار السياسي العميق. لأن ثمة شروط مختلفة في كل التجارب السياسية لتحقيق مفهوم الاستقرار السياسي. وهي شروط متعلّقة بمستوى رضا الشعب عن سلطته السياسية، ومدى قدرة السلطة على تلبية حاجات وتطلّعات الشعب على المستويين السياسي والاقتصادي.

ولكي نجيب عن هذا السؤال الحيوي والمركزي في آن على ضوء تحوّلات الربيع العربي، سنؤسس لمقاربة الإجابة من خلال العناوين الفرعية التالية:

١- في معنى الاستقرار السياسي.

٢- الديمقراطية والاستقرار السياسي.

٣- العدالة والاستقرار السياسي.

٤- مفهوم قوة الدولة وضعفها.

□ في معنى الاستقرار السياسي

كثيرة هي الحقائق والمعطيات الموجودة في المشهد السياسي الإقليمي والدولي التي تؤكّد أن الاستقرار السياسي في الدول الحديثة اليوم، لا يمكن تحقيقه بالقمع والغطرسة وتجاهل حاجات الناس وتطلّعاتهم المشروعة. فالترسانة العسكرية ليست هي وسيلة جلب الاستقرار وحفظه. كما أن زهو القوة وخيلاءها وأوهامها، ليس هو الذي ينجز مفهوم الاستقرار.. فالعديد من الدول تمتلك ترسانة عسكرية ضخمة وأجهزة أمنية متطوّرة، وكل مظاهر القوة المادية إلَّا أن استقرارها السياسي هشّ وضعيف، ومع أي ضغط أو تحوّل، نجد التداعي والاهتراء والضعف.

وفي المقابل نجد دولًا لا تمتلك أسلحة عسكرية ضخمة، ولا مؤسسة أمنية متطوّرة، إلَّا أن استقرارها صلب ومتين، وقادرة بإمكاناتها الذاتية من مواجهة الأزمات ومقاومة المؤامرات، وحفظ استقرارها وأمنها العام..

فالاستقرار السياسي في جوهره ومضمونه، ليس وليد القوة العسكرية والأمنية، مع ضرورة ذلك في عملية الأمن والاستقرار، وإنما هو وليد تدابير سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، تجعل من كل قوى المجتمع وفئاته عينًا ساهرة على الأمن ورافدًا أساسيًّا من روافد الاستقرار. وتُخطئ الدول وترتكب حماقة تاريخية بحق نفسها وشعبها، حينما تتعامل مع مفهوم الاستقرار السياسي بوصفه المزيد من تكديس الأسلحة أو بناء الأجهزة الأمنية، فالاستقرار الحقيقي يتطلَّب خطوات سياسية حقيقية تعمّق من خيار الثقة المتبادلة بين السلطة والمجتمع، وتُشرك جميع الشرائح والفئات في عملية البناء والتسيير.

ولذلك نجد أن الدول المتقدّمة عسكريًّا وأمنيًّا والمتخلّفة سياسيًّا، هي التي يهتز فيها الاستقرار السياسي لأبسط الأسباب والعوامل، أما الدول التي تعيش حياة سياسية فعّالة، وتشترك قوى المجتمع في الحقل العام وفق أسس ومبادئ واضحة، هي الدول المستقرة

والمتماسكة والتي تتمكّن من مواجهة كل مؤامرات الأعداء ومخططاتهم.

فقوة الدول واستقرارها اليوم، لا يمكن أن تقاس بحجم الأسلحة وقوة الترسانة العسكرية أو عدد الأجهزة الأمنية، وإنما تقاس بمستوى الرضا الشعبي وبمستوى الثقة وبمستوى الحياة السياسية الداخلية، التي تفسح المجال لكل الطاقات والكفاءات للمشاركة في الحياة العامة.

فالاستقرار السياسي اليوم لا يتأتّى بالمزيد من الإجراءات الاحترازية أو تكثير لائحة الممنوعات والاستثناءات، وإنما ببناء حياة سياسية حقيقية تتنافس فيها الأفكار والتصوّرات والمشروعات بوسائل سلمية - ديمقراطية.

فالعراق هذا البلد القوي على الصعيدين الأمني والعسكري، لم يستطع أن يحافظ على نظامه السياسي الشمولي، لكون المجتمع هو الضحية الأولى لهذا النظام القمعي والشمولي.

فالاستقرار السياسي ومن وحي التجربة العراقية والتجارب السياسية الأخرى، لا يأتي من خلال نظام شمولي، يقمع الناس ويئد تطلّعاتهم ويحارب مصالحهم الحقيقية. لذلك نجد أن الدول التي تُحكم بأنظمة قمعية وشمولية، هي المهدّدة أكثر في أمنها واستقرارها.

فالأمن المجرّد لا يُفضي إلى الاستقرار، والقوة العسكرية بوحدها لا تتمكّن من مواجهة تحديات المرحلة؛ لهذا كله فإننا ندعو كل الدول العربية والإسلامية، إلى إعادة صياغة وعيها وفهمها لمقولة الاستقرار السياسي، لأن الرؤية التي ترى أن سبيل الاستقرار هو المزيد من الإجراءات والاحترازات والتضييق على حريات الناس، رؤية أثبتت التجربة قصورها وخطأها. فالقمع لا يصنع أمنًا واستقرارًا، بل يضاعف من عوامل وأسباب الانفجار السياسي والاجتماعي.

لهذا فإن المجالين العربي والإسلامي اليوم، بحاجة إلى صياغة رؤية ووعي جديدين، تجاه مسألة الاستقرار السياسي؛ لأن الرؤية السائدة في الكثير من الدول والبلدان لم تحقّق الاستقرار، بل على العكس من ذلك تمامًا، إذ إن أي خطر داخلي أو خارجي حقيقي كشف وَهْمَ الاستقرار الذي كانت تعيشه العديد من الدول والبلدان.

وفي تقديرنا ورؤيتنا أن مكونات الاستقرار السياسي في المجالين العربي والإسلامي هي:

١- وجود مصالحة حقيقية بين مشروع السلطة ومشروع المجتمع، بحيث إن كل طرف يقوم بدوره الطبيعي في عملية البناء والعمران. فالاستقرار السياسي لا يمكن أن

يتحقّق على الصعيد الواقعي بعيدًا عن انسجام الخيارات السياسية والثقافية بين السلطة والمجتمع. والدول التي تعيش حالة حقيقية من الوئام والانسجام على صعيد الرؤية والخيارات بين السلطة والمجتمع، هي الدول المستقرة والقادرة على مواجهة كل التحديات والمخاطر.

لذلك فإننا نرى أهمية أن تخطو الدول العربية والإسلامية والمهدّدة في أمنها واستقرارها، إلى بلورة مشروع وطني متكامل للمصالحة بين السلطة والمجتمع، فالاستقرار السياسي الحقيقي يكمن في مستوى الانسجام السياسي والاستراتيجي بين السلطة والمجتمع.

٢- وجود الثقة المتبادلة والرضا المتبادل بين السلطة والمجتمع. فالأنظمة التي لا تثق بشعبها أو الشعب الذي لا يثق بحكومته، فإنه مهدّد بشكل حقيقي في أمنه واستقراره؛ لأن الأمن الحقيقي والاستقرار العميق هو الذي يستند إلى حقيقة راسخة وهي توفر الثقة العميقة والمتبادلة بين السلطة والمجتمع. هذه الثقة هي التي تنمح القوة لكلا الطرفين. فقوة المجتمع في انسجامه السياسي مع نظامه السياسي، وقوة النظام السياسي في ثقة المجتمع به وبخياراته السياسية والاستراتيجية؛ لذلك فإن الاستقرار السياسي يتطلّب وبشكل دائم العمل على غرس بذور الثقة بين السلطة والمجتمع.

ولا ريب أن خلق الثقة المتبادلة بين الطرفين، يحتاج إلى مبادرات حقيقية وانفتاح متواصل ومستديم بين مختلف القوى، حتى يتوفر المناخ المؤاتي للثقة والرضا المتبادل بين السلطة والمجتمع.

٣- توفر الحريات السياسية والثقافية.. فلو تأمّلنا في العديد من التجارب السياسية على هذا الصعيد، لاكتشفنا وبشكل لا لبس فيه أن الدول التي تتوفر فيها حريات وتمنح شعبها بعض الحقوق، هي الدول المستقرة والتي تتمكن من مواجهة التحديات والمخاطر. أما الدول التي تمارس السياسة بعقلية الاستئصال والتوحّش وتمنع شعبها من بعض حقوقه ومكتسباته السياسية فإنها دول مهدّدة في استقرارها وأمنها؛ لأنه لا يمكن لأي شعب أن يدافع عن دولة هو أول ضحاياها. لهذا فإن الاستقرار السياسي هو وليد طبيعي لتوفر الحريات في الداخل العربي والإسلامي.

ومن يبحث عن الاستقرار السياسي بعيدًا عن ذلك، فإنه لن يحصل إلَّا على أوهام القوة والاستقرار. واللحظة التاريخية التي نعيشها اليوم على أكثر من صعيد، تتطلّب تجديد فهمنا ووعينا لمعنى الاستقرار السياسي، والانخراط الفعلي في بناء المكونات الأساسية لخيار الأمن والاستقرار.

فكل التحديات والمخاطر لا يمكن مواجهتها إلّا باستقرار سياسي عميق، ولا استقرار حقيقي إلَّا بديمقراطية وتنمية مستدامة؛ لذلك فإن الخطوة الأولى والاستراتيجية في مشروع مواجهة تحديات المرحلة ومخاطرها المتعدّدة هو بناء أمننا واستقرارنا على أسس ومبادئ حقيقية تزيدنا منعة وصلابة وقدرة على المواجهة.

□ الديمقراطية والاستقرار السياسي

وعديدة هي الدول والنخب السائدة، التي تعتقد أن سبيل استقرارها، واستمرار سيطرتها وهيمنتها على مجتمعها، هو بالمزيد من الإجراءات والأنظمة التي تكبّل المواطنين وتمنعهم من حرية الحركة وتحول دون ممارسة الكثير من حقوقهم ومكتسباتهم المدنية.

لذلك فإن هؤلاء يتعاملون مع مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بوصفه صنو الأمن وتوأم تقييد الحريات وملازمًا للكثير من الإجراءات المقيّدة للحريات والمانعة من ممارسة الحقوق. وعلى ضوء هذا الفهم للاستقرار وطريق الوصول إليه، فإن هذه النخب مع أي مشكلة تتعرّض لها أو أزمة تصيبها، لا تفكر في أسبابها الحقيقية وموجباتها العميقة، وإنما تعمل على زيادة الاحتياطات والاحترازات الأمنية، وكأن غياب الاستقرار أو تعرّضه لبعض الهزّات، هو من جراء تراخي الأمن.

وهكذا فإن هذه الرؤية تتعاطى مع مسألة الاستقرار ليس بوصفه محصّلة نهائية للعديد من الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأمنية، وإنما بوصفه نتاج القوة المادية وممارستها تجاه الفئات أو النخب الاجتماعية الأخرى.

ومن هنا نفهم طبيعة الخوف والحذر الذي تُبديه النخب السائدة في العديد من الدول، من الحرية وتوسيع حقائقها وآليات عملها في الفضاء الاجتماعي. فتجعل وفق هذا المنطق قيمة الاستقرار مناقضة لقيمة الحرية وحقوق الإنسان. وإذا أردنا الاستقرار فعلينا أن نُضحي بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. ولا سبيل إلى الجمع بين هذه القيم في الفضاء الاجتماعي. فيتم شراء الاستقرار بمنع الحرية وبانتهاك حقوق الإنسان الأساسية. وهكذا توفرت في العديد من الدول تقاليد لتعزيز الاستقرار السياسي والاجتماعي، مؤدّى هذه التقاليد هو أن طريق الاستقرار هو التضحية بحريات الناس وحقوقهم الأساسية وبالمزيد من تعظيم دور الإجراءات التنفيذية والعملية كمقيد لحركة الناس وحرياتهم.

وفي مقابل هذه الرؤية التي تتعاطى مع مفهوم الاستقرار من زاوية أمنية محضة، هناك رؤية أخرى تحاول أن توفّق بين مطلب الاستقرار السياسي والاجتماعي وضرورات الحرية

ومتطلّبات صيانة حقوق الإنسان. وأنه لا تناقض جوهري بين هذه الضرورات والمتطلّبات والاستقرار السياسي والاجتماعي. بل على العكس من ذلك تمامًا. حيث إن طريق الاستقرار الحقيقي لا يمرّ إلّا عبر بوابة ممارسة الحرية ونيل الحقوق والمكاسب المدنية. وإن أي محاولة لفك الارتباط بين الاستقرار والحرية، بين الأمن وحقوق الإنسان، سيفضي إلى المزيد من تدهور الأوضاع وانهدام أسباب الاستقرار الحقيقية.

ويُخطئ من يتصوّر أن طريق الاستقرار يمرّ عبر التضحية بحريات الناس أو التعدّي على حقوقهم؛ وذلك لأن هذه الممارسات بتأثيراتها المتعدّدة وانعكاساتها المتباينة، ستزيد من فرص عدم الاستقرار وتدهور الأوضاع.

فالطريق إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي هو ممارسة الحرية وصيانة الحقوق الإنسانية والمدنية.

ولذلك نجد في المشهد السياسي العالمي أن الدول التي تُنتهك فيها الحقوق وتنعدم فيها فرص ممارسة الحرية والديمقراطية، هي ذاتها الدول التي تعاني الأزمات السياسية والاقتصادية، وتعيش الاضطرابات الاجتماعية، وتعاني الأمرين من جراء غياب معنى الاستقرار السياسي والاجتماعي الحقيقي.

أما الدول الديمقراطية التي تصون حقوق مواطنيها وتعمل على تعزيز فرص المشاركة لدى مختلف فئات المجتمع في الحياة العامة، هي الدول التي تعيش الاستقرار والأمن، وهي البعيدة عن موجبات الانحدار وأسباب تدهور الأوضاع.

فالتجارب السياسية والاجتماعية في العديد من مناطق العالم، تعلّمنا أن طريق الاستقرار السياسي والاجتماعي، ليس المزيد من تقييد الحريات، وإنما بصيانة الحرية وتعزيز وقائع وحقائق حقوق الإنسان في الفضاء الاجتماعي، فكلما توفرت أسباب الحرية وصيانة الحقوق الأساسية في الفضاء الاجتماعي، اضمحلت أسباب الأزمة وتلاشت عوامل النكوص وتدهور الأوضاع. وخطيئة تاريخية وحضارية كبرى حينما يتمّ التعامل مع مفهوم الاستقرار وكأنه مناقض لمفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

لأن هذا الفهم هو الذي يقود إلى الاستبداد بكل صنوفه، بدعوى المحافظة على الاستقرار. ولكن ومن خلال تجارب العديد من الأمم والشعوب فإن الاستبداد يحمل في بنيته وأحشائه كل عوامل الاضطراب وأسباب الفتن وموجبات التفكك السياسي والاجتماعي. فبدون معادلة متوازنة بين الاستقرار والحرية، بين السلطة وحقوق الإنسان، لن تتمكن مجتمعاتنا العربية والإسلامية من صيانة استقرارها والمحافظة على أمنها الوطني

والقومي.

وكل محاولة لفك الارتباط بين الاستقرار والحرية، أو السلطة وحقوق الإنسان، هي في المحصلة النهائية دقّ إسفين في مشروع الاستقرار السياسي والاجتماعي؛ لأنه لا يمكن أن نحصل على الاستقرار الحقيقي بانتهاك الحقوق وتكميم الأفواه، لأن هذه تزيد من تدهور الأوضاع وتؤسّس على الصعيدين السياسي والاجتماعي لكل أسباب الاضطراب والفوضى والتمرّد. فالعلاقة جدٌّ عميقة بين الاستقرار والحرية، فلا حرية بدون استقرار سياسي واجتماعي واقتصادي، كما أنه لا استقرار بدون حرية مؤسسية تسمح لجميع المواطنين من المشاركة في إدارة وتسيير شؤون حياتهم المختلفة.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن العديد من أزماتنا ومشاكلنا في المجالين العربي والإسلامي، هي من جرّاء الخلل في العلاقة بين الاستقرار والحرية. فالنخب السائدة تسعى من خلال عملها وإجراءاتها إلى تلبية حاجات أحد الأطراف وهو الاستقرار، حتى ولو كانت هذه التلبية على حساب متطلّبات وقواعد الحرية.

والنخب السياسية والاجتماعية الأخرى تكافح أيضًا من أجل الحرية دون الأخذ بعين الاعتبار قواعد الاستقرار السياسي والاجتماعي. وهكذا ومن خلال هذا الخلل ينتج الكثير من المشاكل والأزمات. فالإجراءات التي لا تتحدّد بسقف الحرية وحقوق الإنسان، تكون إجراءات ظالمة ومفزعة ومؤسّسة للحروب الداخلية الكامنة والصريحة. كما أن المطالبة بالديمقراطية التي لا تراعي قواعد اللعبة وثوابت المجتمع والوطن، تفضي إلى صراع مفتوح يضيع فيه الاستقرار، كما تتضاءل فيه فرص الحرية والديمقراطية؛ لذلك فإن عالمنا العربي، وهو في سياق تحرّره من أزماته الداخلية ومشاكله الذاتية، هو بحاجة إلى إعادة تنظيم العلاقة بين الاستقرار وحاجاته، والحرية ومتطلّباتها.

لأن العلاقة الإيجابية والدينامية بين الاستقرار والحرية، هي البداية الصحيحة للخروج من أزمات الراهن بأقل خسائر ممكنة. وهنا يتطلّب أن تلتفت النخب العربية والإسلامية السائدة إلى متطلبات الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، كما يتطلّب من قوى المجتمع الأخرى أن تأخذ بعين الاعتبار وتحترم حاجات الاستقرار السياسي والاجتماعي، فنحن بحاجة إلى أن نلتفت إلى متطلّبات الحرية، دون دفع الأمور إلى الفوضى والصراعات المفتوحة، كما نحترم قواعد الاستقرار دون التحجّر والجمود واليباس.

فالمطلوب علاقة تفاعلية ودينامية بين متطلّبات الحرية وحاجات الاستقرار. وذلك من أجل أن ينطلق مجتمعنا في التغيير والتطوير على قواعد متينة من الاستقرار الاجتماعي،

وإن التطوّرات المتسارعة التي تجري في المنطقة اليوم، تجعلنا نؤكّد أن طريق الاستقرار السياسي والاجتماعي، لا يمرّ عبر المزيد من الإجراءات والاحترازات الأمنية مع أهميتها وضرورتها، وإنما عبر إعادة تشكيل الحياة السياسية بحيث يتسنّى لجميع قوى المجتمع وتعبيراته المشاركة في بناء الوطن وتعزيز وحدته الداخلية وتمتين أواصر العلاقات بين مختلف المكونات.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي اليوم، في الكثير من البلدان العربية والإسلامية، بحاجة إلى حزمة من الإجراءات والخطوات السياسية، التي تستهدف رفع الاحتقانات الداخلية وبلورة الأطر والمؤسسات للمشاركة الشعبية وإعادة تأسيس العلاقة بين متطلبات الحرية ومشاركة الناس في شؤون حياتهم المختلفة وحاجات الاستقرار والنظام، بحيث لا تقود خطوات الإصلاح إلى فوضى، بل إلى بناء متراكم وعمل وطني متواصل، يستهدف تطوير التجربة وتحديثها، وإزالة عناصر الخلل والضعف منها.

وهذه المهام ليست مستحيلة، وإنما هي ممكنة وتتطلّب من جميع الأطراف الاهتمام بالنقاط التالية:

١- إن القوة الحقيقية اليوم في أي مجتمع، لا تقاس بمستوى الكفاءة العسكرية أو الإجراءات الأمنية المحكمة، وإنما تقاس القوة اليوم بمستوى الانسجام والرضا بين مؤسسة الدولة والمجتمع بكل مكوناته وتعبيراته. فالدولة التي تمتلك أحدث الأسلحة، ولكنها منفصلة أو مفصولة عن شعبها هي دولة ضعيفة؛ وذلك لأن قوتها الحقيقية ليس في الأسلحة والمعدات العسكرية، وإنما في رضا المجتمع عنها، وفي كفاح المجتمع في الدفاع عنها بكل مؤسساتها وهياكلها. والدولة التي لا تمتلك الأسلحة الحديثة ولا الثروات الطبيعية الهائلة، إلَّا أنها تعبير حقيقي عن مجتمعها، فهي دولة قوية لأنها محتضنة من قبل شعبها ومجتمعها. فقوة الدول ليس في ترسانتها العسكرية، بل في انسجامها مع مجتمعها في خياراتها ومشروعاتها. لذلك كله فإن استقرار الدول اليوم مرهون إلى حد بعيد على قدرة هذه الدول في التفاعل مع قضايا مجتمعها والتعبير عن تطلّعاته وحاجاته.

٢- إن بناء العلاقة الإيجابية والمتطوّرة بين الدولة والمجتمع في المجال العربي، بحاجة إلى جهود مشتركة بين الطرفين. فالدولة تتحمّل مسؤولية مباشرة في خلق الأجواء والوقائع التي تدفع الواقع صوب التفاعل الإيجابي بين الدولة والمجتمع. كما أن المجتمع بقواه المتعدّدة يتحمّل مسؤولية مباشرة في إطار تطوير العلاقة بين الدولة والمجتمع في التجربة العربية المعاصرة. فمؤسسات المجتمع المدني ليست بديلًا عن الدولة، كما أن مؤسسات الدولة ليست بديلًا عن فعاليات المجتمع الأهلية والمدنية. فالاستقرار السياسي والاجتماعي

بحاجة إلى جهود مشتركة ونوعية تقوم بها مؤسسات الدولة كما يقوم بها المجتمع عبر مؤسساته الأهلية والمدنية. فالاستقرار هو نتاج عمل متواصل ومتراكم يتّجه صوب تعزيز حرية الإنسان وحقوقه الأساسية، كما أنه لا يُغفل أو يتجاهل حاجات المجتمع إلى الأمن والاستقرار.

فالطريق إلى استقرار أوضاع العالم العربي اليوم، بحاجة إلى مبادرات وطنية نوعية، تتّجه صوب إصلاح الأوضاع وتدشين مرحلة سياسية جديدة قوامها ممارسة الحريات وصيانة حقوق الإنسان.

□ العدالة والاستقرار السياسي

ثمّة علاقة عميقة، وعلى أكثر من مستوى، تربط قيمة الاستقرار السياسي والاجتماعي في أي تجربة إنسانية، وقيمة العدالة. بمعنى أن كل المجتمعات الإنسانية تنشد الاستقرار، وتعمل إليه، وتطمح إلى حقائقه في واقعها، إلّا أن هذه المجتمعات الإنسانية، تتباين وتختلف في الطرق التي تسلكها، والسبل التي تنتهجها للوصول إلى حقيقة الاستقرار السياسي والاجتماعي.

فالمجتمعات الإنسانية المتقدّمة حضاريًّا، تعتمد في بناء استقرارها الداخلي السياسي الاجتماعي على وسائل الرضا والمشاركة والديمقراطية والعلاقة الإيجابية والمفتوحة بين مؤسسات الدولة والسلطة والمجتمع بكل مؤسساته المدنية والأهلية وشرائحه الاجتماعية وفئاته الشعبية؛ لذلك يكون الاستقرار هو بمثابة النتاج الطبيعي لعملية الانسجام والتناغم بين خيارات الدولة وخيارات المجتمع. بحيث يصبح الجميع في مركب واحد، ويعمل وفق أجندة مشتركة لصالح أهداف وغايات واحدة ومشتركة.

لذلك غالبًا ما تغيب القلاقل السياسية والاضطرابات الاجتماعية في هذه الدول والتجارب الإنسانية، وإن وجدت اضطرابات اجتماعية أو مشاكل سياسية وأمنية، فإن حيوية نظامها السياسي ومرونة إجراءاتها الأمنية وفعالية مؤسساتها وأطرها المدنية، هي العناصر القادرة على إيجاد معالجات حقيقية وواعية للأسباب الموجبة لتلك الاضطرابات أو المشاكل.

وإذا تحقّق الاستقرار العميق والمبني على أسس صلبة في أي تجربة إنسانية، فإنه يوفر الأرضية المناسبة لانطلاق هذا المجتمع أو تلك التجربة في مشروع البناء والعمران والتقدّم.

فالتقدّم لا يحصل في مجتمعات تعيش الفوضى والاضطرابات المتنقلة، وإنما يحصل

في المجتمعات المستقرة، والتي لا تعاني من مشكلات بنيوية في طبيعة خياراتها، أو شكل العلاقة التي تربط الدولة بالمجتمع والعكس.

فالمقدمة الضرورية لعمليات التقدّم الاقتصادي والعلمي والصناعي، هي الاستقرار السياسي والاجتماعي، وكل التجارب الإنسانية تثبت هذه الحقيقة. ومن يبحث عن التقدّم بعيدًا عن مقدّمته الحقيقية والضرورية، فإنه لن يحصل إلّا على المزيد من المشاكل والمآزق، التي تعقّد العلاقة بين الدولة والمجتمع وتربكها وتدخلها في دهاليز اللاتفاهم واللاثقة.

وفي مقابل هذه المجتمعات الحضارية – المتقدّمة، التي تحصل على استقرارها السياسي والاجتماعي، من خلال وسائل المشاركة والديمقراطية والتوسيع الدائم للقاعدة الاجتماعية للسلطة، هناك مجتمعات إنسانية، تتبنى وسائل قسرية وتنتهج سبل قهرية للحصول على استقرارها السياسي والاجتماعي.

فالقوة المادية الغاشمة، هي وسيلة العديد من الأمم والشعوب، لنيل استقرارها، ومنع أي اضطراب أو فوضى اجتماعية وسياسية، وهي وسيلة على المستوى الحضاري والتاريخي، تثبت عدم جدوائيتها وعدم قدرتها على إنجاز مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بمتطلّباته الحقيقية وعناصره الجوهرية.

لأن استخدام وسائل القهر والعنف، يُفضي اجتماعيًّا وسياسيًّا، إلى تأسيس عميق لكل الأسباب المفضية إلى التباعد بين الدولة والمجتمع، وإلى بناء الاستقرار السياسي على أسس هشّة وضعيفة، سرعان ما تزول عند أية محنة اجتماعية أو سياسية.

وتجارب الاتّحاد السوفيتي ويوغسلافيا والعراق، كلها تثبت بشكل لا مجال فيه للشك، أن العنف لا يبني استقرارًا، وأن القوة الغاشمة لا توفر الأرضية المناسبة لبناء منجزات حضارية وتقدّمية لدى أي شعب أو أمة.

فلا استقرار بلا عدالة، ومن يبحث عن الاستقرار بعيدًا عن قيمة العدالة ومتطلّباتها الأخلاقية والمؤسسية، فإنه لن يحصد إلّا المزيد من الضعف والهوان.

فتجارب الأمم والشعوب جميعها تثبت أن العلاقة بين الاستقرار والعدالة، هي علاقة عميقة وحيوية، بحيث أن الاستقرار العميق هو الوليد الشرعي للعدالة بكل مستوياتها. وحين يتأسَّس الاستقرار السياسي والاجتماعي، على أسس صلبة وعميقة، تتوفر الإمكانية اللازمة لمواجهة أي تحدٍّ داخلي أو خطر خارجي.

فالتحديات الداخلية لا يمكن مواجهتها على نحو فعّال، بدون انسجام عميق بين

الدولة والمجتمع، كما أن المخاطر الخارجية، لا يمكن إفشالها بدون التناغم العميق بين خيارات الدولة والمجتمع، وكل هذا لن يتأتَّى دون بناء الاستقرار السياسي والاجتماعي على أسس العدالة الأخلاقية والمؤسسية.

وإن الإنسان أو المجتمع، حينما يشعر بالرضا عن أحواله وأوضاعه، فإنه يدافع عنها بكل ما يملك، ويضحّي في سبيل ذلك حتى بنفسه. وأي مجتمع يصل إلى هذه الحالة فإن أكبر قوة مادية، لن تتمكن من النيل منه أو هزيمته.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي المبني على العدالة، هو الذي يصنع القوة الحقيقية لدى أي شعب أو مجتمع.

لهذا فإن المجتمعات التي تعيش الاستقرار وفق هذه الرؤية والنمط، هي مجتمعات قوية وقادرة على مواجهة كل التحديات الداخلية والخارجية.

ونحن كمجتمعات عربية وإسلامية اليوم، وفي ظل التحديات الكثيرة، التي تواجهنا على أكثر من صعيد ومستوى، بحاجة إلى هذه النوعية من الاستقرار، حتى نتمكن من مجابهة تحدياتنا، والتغلّب على مشاكلنا والتخلّص من كل الثغرات الداخلية التي لا تنسجم ومقتضيات الاستقرار العميق.

□ مفهوم قوة الدولة وضعفها

من أين تستمد الدول قوّتها، وما هو المعيار الحقيقي والجوهري لتحديد قوة الدولة أو ضعفها؟ حيث من الضروري على المستويات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، أن نحدّد المعيار الأساسي الذي يحدّد قوة الدول وضعفها. وذلك حتى يتسنّى لنا كشعوب ومجتمعات العمل من أجل توفير عناصر القوة في فضائنا ودولنا، وطرد كل عناصر الضعف والتراجع.

للإجابة عن هذا السؤال المركزي، بإمكاننا القول: إن الكثير من الإجابات والتصورات نستطيع اختزالها في إجابتين ورؤيتين وهما:

١ - إن الدولة القوية هي التي تمتلك إمكانات عسكرية واقتصادية هائلة، وتتمركز كل القرارات والصلاحيات في يدها. فتساوق هذه الرؤية بين المركزية والقوة.

فالدول ذات الطابع الشمولي والمركزي في سياساتها واقتصادها هي من الدول القوية، حتى ولو كان الشعب يعيش القهر والحرمان والاضطهاد. والمشروعات التقدمية

التي سادت المجال العربي في الحقب الماضية، عملت على تأكيد هذه الرؤية، وإعطائها بعدًا أيديولوجيًّا. لذلك رفعت هذه المشروعات شعارات: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، ووحدة العرب في قوتهم. والمقصود بالقوة هنا القوة العسكرية والمادية. ولكننا وبعد تجارب ومحن مريرة مع هذه المشروعات، لم ننجز قوتنا القادرة على حمايتنا من المخاطر الخارجية والتحديات الداخلية. ولم نحقّق انتصارنا على عدونا الحضاري التي توقّفت كل المشروعات والسياسات من أجل التركيز على محاربته ودحره. ولكننا على الصعد كافة لم نحصد إلّا الهزائم والانكسارات والإخفاقات.

فالمليارات التي صرفت على مؤسساتنا العسكرية والدفاعية لم تمنع العدو من الوصول إلى عواصمنا ومناطقنا الحيوية. والمركزية في الإدارة وصنع القرار، التي طبّلنا لها كثيرًا لم نحصد من ورائها إلّا التأخر عن ركب الحضارة والعالم المعاصر.

ولقد أبانت لنا التجارب الماضية والمعاصرة، أن قوة الدول العسكرية ليست هي القوة الحقيقية القادرة على إنجاز تطلّعات الشعب أو الدفاع عن أمنه وحدوده. بل على العكس من ذلك، حيث إن الدول التي استندت في بناء قوتها إلى هذه الرؤية، لم تصمد أمام الأزمات والتحديات.

فالاتّحاد السوفيتي بكل ما يمتلك من ترسانة عسكرية ضخمة وأجهزة أمنية عملاقة، لم يستطع الصمود أمام تطلّعات شعوبه المشروعة. فتلاشى في فترة زمنية وجيزة.

والعراق هذا البلد الذي يمتلك أقوى الجيوش وأقسى الأجهزة الأمنية والقمعية وصلت الولايات المتحدة الأميركية إلى عاصمته في غضون (٢٠) يومًا فقط و(١٣٠) قتيلًا.

فالدول التقدمية والأيديولوجية، والتي استخدمت كل إمكانات الدولة لتعميم أيديولوجيتها وقهر الناس على خياراتها ومتبنياتها السياسية والثقافية، هي ذاتها الدول التي أجهضت كل مشروعات التحرّر الحقيقي والخروج من مآزق الراهن.

ودول المشروع التقدمي لم تزدنا إلّا ضعفًا وتشاؤمًا؛ وذلك لأن الإنسان هو أرخص شيء لديها. تصادر حرياته، تمتهن كرامته، تحاربه في رزقه وكسبه، يُقهر ويُهان ويُسجن ويُعذب لأتفه الأسباب. دولة اختزلت الجميع في دائرة ضيقة، لا تتعدى في بعض الأحيان شخص الأمين العام.

ولا نعدو الصواب حين القول: إن هذه الدولة بنمطها القروسطوي وعنفها وجبروتها وعسكرتها لمجتمعها، أجهضت الكثير من الآمال والتطلّعات. ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن نقول عن هذه الدول: إنها دول قوية؛ وذلك لأنها لم تستطع أن تنجز

مشروعاتها وأهدافها، بل على العكس من ذلك، حيث إنها أنتجت النقيض. فأنتجت الاستبداد والقمع وتكميم الأفواه بدل الحرية، وتحوّلت إلى مزرعة خاصة لفئة محدودة بدل العدالة والاشتراكية، وعمّقت في الفضاء الاجتماعي والسياسي كل مستلزمات التفتت والتجزئة والتشظّي بدل الوحدة والاتّحاد.

وهكذا نصل إلى حقيقة شاخصة، تبرزها خبرة الإنسانية جمعاء عبر العصور، أن الدولة التي تنفصل عن مجتمعها وتحاربه في معتقداته واختياراته الثقافية والسياسية، وتفرض عليه نظامًا قهريًّا، فإن مآلها الفشل وفقدان المعنى من وجودها.

٢- إن قوة الدول تُقاس بمستوى ديمقراطيتها وانسجامها على صعيد الخيارات والسياسات مع شعبها ومجتمعها.

والثروات الطبيعية والإمكانات العسكرية لا تتحوّل إلى عنصر قوة، حينما يكون هناك جفاء بين الدولة والمجتمع. ونحن نرى أن هذا هو المعيار الحقيقي لقوة الدول وضعفها.

فالدولة التي تعيش التوتر مع شعبها، ولا تنسجم خياراتها مع خياراته، فهي دولة ضعيفة في المحصلة النهائية حتى ولو امتلكت كل الثروات والإمكانات العسكرية. أما الدولة التي تشرك شعبها في القرار وصناعة المصير، وديمقراطية في بنيتها وممارساتها، فهي دولة قوية وقادرة على مجابهة المخاطر حتى ولو كانت فقيرة في مواردها وثرواتها وإمكاناتها العسكرية.

فقوة العرب والمسلمين اليوم في حريتهم ومستوى انسجام الدولة مع خيارات وتطلّعات شعبها.

والديمقراطية هي حجر الأساس في قوة الدول وضعفها؛ لذلك فإننا نرى أن كل مبادرة، تأخذها الدولة، وتستهدف توسيع مستوى المشاركة الشعبية في صناعة القرار وتسيير الأمور، هي مبادرة وخطوة تساهم في تعزيز قوة الدولة، أو بناء هذه القوة على أسس جديدة أكثر قدرة وفعالية.

وإن النهج السياسي المعتدل، والذي يتعاطى مع كل الأمور والقضايا والحقائق السياسية والاجتماعية بعقلية منفتحة ومتسامحة، هو القادر على توسيع هوامش الحرية في المجتمع، وهو المؤهل لمراكمة الفعل السياسي الراشد في المجتمع. وفي المقابل فإن النهج الاستئصالي، هو الذي يفاقم الأزمات ويعقدها ويحول دون بلورة نهج سياسي معتدل، ويدخل الدول والمجتمع في دوامة العنف والتطرّف.

إننا مع الدول القوية التي تستند إلى القانون وتحترم حقوق الإنسان، وتدافع عن كرامة شعبها. حيث إن الدولة القوية المسيّجة بسياج القانون والحرية والمسؤولية، هي القادرة على التفاعل والتكامل مع مجتمع مؤسسي - مدني، يمارس وظائفه الحضارية اعتمادًا على إمكاناته وآفاقه.

وإن التحوّل نحو الحرية والديمقراطية في أي مجتمع، بحاجة إلى وعي عميق بضرورتها وأهمية وجودها في البناء الوطني السياسي والثقافي والحضاري، وهذا الوعي بحاجة لكي يترجم إلى وقائع قائمة وحقائق مشهودة.

وإن تنمية روح المسؤولية والتسامح والحقوق والكرامة، كلها عوامل تساهم في تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع.

وإننا وفي ظل هذه التطوّرات المتسارعة والتحديات المتلاحقة، أحوج ما نكون إلى ممارسة القطيعة المعرفية والعملية مع تلك الرؤية التي تتعامل مع مفهوم القوة بعيدًا عن خيارات المجتمع وتطلّعاته المشروعة. وبناء مفهوم القوة ليس على أساس امتلاك أحدث الأسلحة، أو ضخامة الترسانة العسكرية، وإنما على أسس التوافق والانسجام بين الدولة والمجتمع.

هذا الانسجام الدينامي والفعّال هو أساس قوة الدولة. ولا يمكن لنا وفي ظل هذه الظروف إلّا الانخراط في مشروع تصحيح العلاقة وبناء القوة على أساس الانسجام بين الدولة والمجتمع. ولا ريب أن تحقيق الانسجام يتطلّب من الدولة القيام بخطوات ومبادرات، تستهدف توسيع المشاركة الشعبية وإزالة الاحتقانات وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة.

فالقوة الحقيقية اليوم تتكثف في مستوى التناغم بين مؤسسة الدولة والمجتمع بمختلف تعبيراته وشرائحه. والفرصة اليوم مؤاتية للقيام بصنع فرص ومبادرات في هذا السياق.

والوظيفة الكبرى للجميع تتجسّد في تكثيف الفعل الثقافي والاجتماعي لتحرير دينامية التحوّل الديمقراطي من كوابحها ومعوقاتها الذاتية والموضوعية، حتى تأخذ الديمقراطية موقعها الأساس في تنظيم الخلافات وضبطها، وحتى تتّجه كل الجهود والطاقات نحو البناء والسلم والاندماج الاجتماعي والوطني، وتعميق موجبات العدل والمساواة والمسؤولية.

والاستقرار السياسي اليوم لا ينجز في الكثير من الدول والبلدان العربية والإسلامية،

إلّا بتوافق حضاري بين الدولة والمجتمع. والإخفاق هو نصيب أي مشروع يُقصي المجتمع ويُهمِّش دوره في الحياة. كما أن النجاح تتبلور أسبابه وتتجمّع عناصر إرادته من خلال التوافق الحضاري بين الدولة والمجتمع. والتوافق هنا يعني المشاركة والتفاعل والمراقبة والشهود والتكامل.

وخلاصة القول: إن ما تؤكّده تحوّلات الربيع العربي، أن طريق الاستقرار السياسي العميق في كل البلدان العربية، هو تطوير نظام الشراكة السياسية، وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة وإيجاد معالجات حقيقية وفعّالة للمسألة الاقتصادية والمعيشية. دون ذلك تبقى السلطات السياسية ضعيفة، حتى لو كانت مدجّجة بالسلاح، ومحمية من أجهزة أمن بالغة القمع والخبرة.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومعادلة الصراع الفكري..

اقتراب نقدي

الدكتور الطاهر سعود*

□ مفتتح استشكالي

كتب المفكر مالك بن نبي في معرض نقده للجهد الإصلاحي والتجديدي لحركات الإصلاح والتجديد الإسلامي مشدّدًا على حاجة المسلمين إلى علم جديد أسماه علم «تجديد الصلة بالله»[1].

إلَّا أنّ المسلمين اليوم هم في مسيس الحاجة أيضًا إلى ما يمكن تسميته بعلم «توثيق الصلة بالواقع»؛ ذلك أنّ حظهم منه في هذا العصر باهت وضعيف، فجوانب كثيرة من حياتهم، وخطابهم، وسلوكهم، هي خارج دائرة العصر، وخارج نطاق التاريخ، وبعيدة عن الدور والرسالة التي كُلّفوا بها،

---

* أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: tahar.saoud73@yahoo.fr

(١) يقول مالك بن نبي: «.. وتغيير النفس معناه إقدارها على أن تتجاوز وضعها المألوف، وليس هذا من شأن علم الكلام، بل هو من شأن منهاج التصوّف، أو بعبارة أدق: من شأن علم لم يُوضع له اسم بعدُ، ويمكن أن نسميه تجديد الصلة بالله». وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط ٥ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦) ص ٥٤.

وهي الشهادة على الناس ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهِيدًا﴾.

والشهادة كما هو معلوم فعل حضاري يتطلّب التواجد والحضور في معترك التدافع الحضاري بين الأمم، ومن مستلزمات هذا الحضور أن يتكلّم المسلمون لغة وخطاب عصرهم، وأن يكونوا على وعي بواقعهم، وعلى فهم دقيق له، حتى يُؤدّوا واجب الشهادة على وجهه المطلوب.

إنّ فقه الواقع والوعي بمعادلاته المعقّدة أصبح من المستلزمات الضرورية التي تستدعي الاشتغال عليها وتطوير الاهتمام بها، لجهة ترقية أداء نخب المجتمع الفاعلة في عمليات التغيير المجتمعي، وإتقان مناهج التحرّك في المجتمع، وتحقيق القدرة المثلى على التأثير فيه، وبالتالي ضمان نجاح انتقاله وتحوّله (أي المجتمع) السلس نحو آفاق الحضارة والتقدّم بأقل تكلفة ممكنة.

ولعلّ مراجعة مسار حركة الانتهاض والتجديد الإسلامي منذ أكثر من قرنين من الزمن، أي منذ تجربة محمد بن عبد الوهاب النجدي، والتعرّف إلى حظها ونصيبها من «فقه الواقع» بما هو واحد من الأسباب الرئيسة التي تشرط نجاح أو إخفاق كل عمل أو جهد تغييري، تكشف لنا عن بعض جوانب القصور في هذا الجهد التجديدي الذي على الرغم من تضحياته وميزانيات الوقت والجهد المبذول لم يسفر عن نجاحات كبرى، بالمقارنة إلى تجارب مجتمعية وحضارية أخرى، وهو ما يفسّر لنا -ولو جزئيًّا- منطق المراوحة والبدايات الصفرية التي ميّزت جهد التغيير الإسلامي إلى اليوم.

إننا نسعى في هذه الدراسة إلى محاولة الاقتراب النقدي من تجربة تاريخية ورائدة، ومحاولة نهضوية من ضمن سلسلة المحاولات العديدة وغير المنتهية للإصلاح والتجديد الحضاري في العالم الإسلامي، وهي تجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (A.O.M.A).

وعلى هذا الأساس فإنه ليس من شأن هذه الدراسة تقديم عرض لجهد هذه الجمعية في المجال الفكري والثقافي، بما هو الحيّز الذي رابطت فيه منذ البداية، فهو جهد ضخم وينتزع كل الإعجاب، بخاصة إذا اعتبرنا بالظرفية التاريخية التي انطلق واستمر فيها هذا الجهد (١٩٣١ - ١٩٥٦) فرديًّا كان أم جماعيًّا، عندما أسس بعض أفراد النخبة الجزائرية العالمة هيكلهم التنظيمي ممثلًا في الجمعية.

كما أنّ هذه الدراسة لا تريد أن تكرّر الثناء والمدح الذي عادة ما يُصاحب استذكار جهد هؤلاء النخبة من العلماء الجزائريين، بل تحاول القيام بعمل نقدي يتتبع سيرة الجمعية

ومسيرة بعض أعلامها اعتبارًا بمعطى «الصراع الفكري La lutte Idéologique» وآلياته التي جرى تشغيلها في تلك الفترة من طرف خصوم مشروعها، وعلى رأسهم مخابر الصراع الفكري الفرنسية.

إنّ استقراءنا لبعض المحطات من تاريخ الجمعية يُبرز لنا أنّ حظّها من التحكم في آليات الصراع الفكري كان متفاوتًا، وإن كانت في بعض هذه المحطات قد أبانت عن وعي متقدّم به، فإنها في محطات أخرى تبرز بعض القصور الملحوظ إذا قارناه بوعي بعض الفعاليات الحزبية والجمعوية الجزائرية في الظرفية التي اشتغلت فيها هذه الفعاليات[٢].

يعزو الباحث الأمريكي مايكل ويليس هذا القصور إلى الطبيعة الدينية والثقافية للجمعية[٣]، ويعزوه البعض إلى طبيعة الإعداد والتكوين الذي تلقّاه كثير من أعضاء الفريق الباديسي، وقد ذكر لنا مالك بن نبي في جهده النقدي للعلماء بعض النماذج التي تبرز حظهم من هذه القضية. وهو ما يفسر لنا بعض مآلات الفعل الإصلاحي في الجزائر في أواخر مرحلة ما قبل الثورة وفي مرحلة ما بعد الاستقلال.

لذلك فإننا سنحاول في هذه الدراسة الاشتغال على هذه المسألة رابطين إياها ببعض الأخطاء المنهجية التي تقع فيها عديد حركات الإصلاح في العالم العربي المعاصر، وعلى رأسها مسألة الوعي بمعطى الواقع، وبمعطى الصراع الفكري كأحد مفرداته المركزية.

□ أولًا: مقدّمة تمهيدية حول مفهوم الصراع الفكري وآلياته وطرقه ووسائله، وأهمية الوعي به

قبل الخوض في مسألة الصراع الفكري وربطه بجهد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، يبدو ضروريًّا من الناحية المنهجية البحث في مدلولات هذا المفهوم وحيثياته، ثم تطبيق ذلك في الأخير على التجربة التاريخية للجمعية[٤].

---

(٢) نقصد بهذه الفعاليات الحركات والاتجاهات ذات الخلفيات الفكرية والأيديولوجية والتنظيمية المتعدّدة، كالاتّجاه اليساري، والوطني، والليبرالي والتي تشكّل في مجموعها ما يصطلح عليه الخطاب التاريخي الجزائري بالحركة الوطنية.

(٣) انظر: مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية، ترجمة: عادل خير الله، ط١، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر،١٩٩٩)، ص ٥٢، ص ص ٥٥-٥٦.

(٤) بعض المفردات التي سترد في هذا المبحث المتعلّق بمفهوم الصراع الفكري ناقشناها في دراسة سابقة لنا انظر: الطاهر سعود، «الظاهرة الاستعمارية من منظور مالك بن نبي»، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٦ (أكتوبر ٢٠٠٥).

١ - في مفهوم الصراع الفكري

الصراع الفكري آلية من آليات تحريك الواقع الاجتماعي والسياسي... والتدافع بين القوى الاجتماعية داخل النسق المجتمعي، وبقدر ما يتحقّق الأفراد وتتحقّق الجماعات التغييرية بفقهه، وتعي آلياته ومناهجه وتَخبَرُ طرقه ومساربه يتحقّق لها التحكم في هذا الواقع وتوجيهه، أو على أقل تقدير أن تتحقّق لها القدرة على المناورة والمغالبة فيه مع القوى الأخرى الطامحة هي كذلك لتحقيق أهدافها ومطامحها.

إنّ الصراع أو الصدام على صعيد الأفكار ليس فعلًا مقصورًا على النطاق المحلي (داخل المجتمع الواحد بين القوى المتنافسة فيه، أحزاب، حركات، جماعات...)، وإنما هو ممارسة كونية ساحتها اليوم ليست جبهات القتال، وإنما ساحتها هي الأفكار؛ حيث أصبح سلاح الفكرة هو أمضى سلاح؛ وحيث لم تعد الأمور الأخرى سوى مكمّل للمعركة، فالأفكار والمفاهيم هي الشخوص التي تتبادل النزال في حلبة التاريخ.

وعلى هذا يمكن أن نعرّف الصراع الفكري بأنه «وسيلة أو نسق من الوسائل يستعملها شعب أو مجموعة من الشعوب، للحط من قيمة أفكار الخصم، أو لإبطال مفعولها، أو لتحويلها عن الهدف المنشود، أو لتعفينها، أو لشلّها، أو لإدماجها، أو لعزلها عن الجمهور عزلًا تامًّا أو جزئيًّا»[٥].

وما دمنا بصدد مناقشة موضوع الصراع الفكري فلا بد أن ننبّه إلى الإسهام المهم الذي قدّمه مالك بن نبي في هذا الإطار، بخاصة في كتابه الموسوم بـ«الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، والذي تبقى الكثير من تنظيراته تحمل طابع الراهنية، مع الإشارة -طبعًا- إلى ما يمكن أن يكون قد استجدّ في زمننا من الوسائل والآليات والطرائق التي أغفلها الكتاب، على اعتبار أنه مرّ عليه ما يجاوز نصف قرن كامل.

وعلى اعتبار ما تُبدعه مخابر الصراع الفكري العالمية التي أكّد مالك بن نبي بأنها مخابر تستعين بخريطة نفسية العالم الإسلامي وتجري عليها التعديلات الضرورية في كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون مكلّفون برصد الأفكار، ورسم الخطط، لكف هذه الأفكار والحدّ من فعاليتها على ضوء معرفة دقيقة بمعادلاتنا النفسية والاجتماعية[٦]، ونقاط ضعفنا

(٥) عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ط١ (باتنة: دار الشهاب للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص٦٦.

(٦) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط ٣ (الجزائر ودمشق: دار الفكر ١٩٨٨)، ص١٦.

وعناصر قوّتنا... وتوظيف كل ذلك ضمن مشروع تثبيت الوضع القائم، وهو -مثلما هو معلوم- وضع المستغِل مع المستغَل، أو بتعبير ابن خلدون: وضع المغلوب مع الغالب.

٢- في أهمية الوعي بظاهرة الصراع الفكري وخطورتها

إذا كانت الحركات الإصلاحية المنبثقة منذ أكثر من قرنين من الزمان قد ولدت بالأساس لجهة تغيير الواقع وتوجيهه نحو آفاق التقوّم بمقوّمات الشرع والانضباط بها على صعيد التصور والسلوك، وإذا كانت المشاريع الإصلاحية لهذه الحركات قد راعت بهذا القدر أو ذاك شرط الواقع وبعض متغيراته، وكان لكل منها حظ كبير أو صغير منه، فإنّ عديد النقاد والباحثين قد خلصوا في هذا الصدد ابتناءً على ما آلت إليه هذه المشاريع من الإخفاق والفشل، وعدم تحقيق الهدف المنشود، إلى ما يمكن أن يكون ضعفًا في الإحاطة بهذا الواقع، وضعفًا في الإلمام بحيثياته، وبالتالي كانت هذه ثغرة آلت بعديد هذه المشاريع إلى وعدها المحتوم.

وإذا كان أحد هؤلاء النقّاد وهو مالك بن نبي قد خلص -مثلما أشرنا إلى ذلك في مفتتح هذه الدراسة- إلى أهمية أن ينشأ علم جديد يُعيد وصل الإنسان المسلم بالمورد الروحي الأعلى، وأسماه «علم تجديد الصلة بالله»، فإننا نزعم أننا اليوم أحوج ما يكون إلى علم جديد يعيد صلتنا بواقعنا، يمكن أن نسميه «علم تجديد الصلة بالواقع»، أو «علم توشيج العلاقة مع الواقع».

ولعلّ الوعي بظاهرة الصراع الفكري وسننه وقوانينه ومعادلاته هو نافذة مهمة وأساسية للوعي بمعطى الواقع.

إننا نعيش اليوم في عالم معقّد، لم يعد فيه للصدفة مكان، فكل شيء فيه يخضع للتخطيط الدقيق، بيد أنّ بعض مورّثات العطالة الثقافية التي ورثناها عن عصور الانحطاط الحضاري، تجعلنا اليوم لا ندرك خطورة ظاهرة الصراع الفكري، وغيرها من «الظواهر المفتاح» التي يعدّ الوعي بها، وفهمها واستيعابها، مقدماتٍ ضرورية على طريق فقه الواقع وتغييره.

إننا تعوّدنا كما يقول مالك بن نبي «بمقتضى العقل الذري الذي يجزّئ الأشياء [النزعة الذرية Atomisme]، ألّا نرى الجزئيات التي تقع تحت حسّنا تنبع من كليات لم تصل بعد إلى عقولنا، كما لا نرى من ناحية أخرى وبسبب تخلّفنا الاجتماعي أنّ العالم الذي نواجهه ونعيش فيه مخطط؛ أي إنه عالم لا تأتي فيه الأشياء عفوًا وإنما بوصفها نتائج لخطط محكمة»(٧).

إنّ كل ذلك نابع ممّا يطلق عليه ابن نبي «تصورنا الصبياني للعالم» الذي نعيش فيه،

---

(٧) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص ٣٤.

هذا التصوّر الذي يمرّ على سطح الأشياء دون أن يلامس جواهرها[٨].

إنّ إدراك أهمية عالم الأفكار وطبيعة الصراعات الفكرية يعدّ اليوم أكثر من ضرورة؛ ذلك لأنّ مستقبل وجودنا كمسلمين مشروط كله بما تصنعه الفكرة، فساحة النزال والمعركة الحضارية اليوم هي -مثلما أكّدنا- الفكرة سواء كانت هذه «المعركة الحضارية مقصودة لذاتها بعلم كل الأطراف التي لها خلفية مطروحة سلفًا عن دوافع هذه المعركة، وإدراك ما ينجرّ انتهاء عندما تتحدّد المعالم آخر المطاف، ويظهر للعيان ما كانت هذه المعركة... تطلبه، أو كانت نفس هذه المعركة الحضارية مقصودة، ولكن طرفًا واحدًا ووحيدًا هو الموجّه»[٩].

وإذا كانت عدّة الحروب الكلاسيكية هي الحديد والنار فإنّ عدة الحروب والمعارك في عالم القرن الحادي والعشرين هي الأفكار، ذلك ما يؤكده أرباب الفكر الاستشرافي والدراسات المستقبلية عندما يقرّون بأن معطى الفكر والثقافة والانتماء الديني هي محرّك صدامات المستقبل؛ وعندما يؤكّدون على الدور المحوري للأفكار والرموز الثقافية والدينية في تشكيل نماذج التماسك والتفكك، والصراع في عالم القرن الحادي والعشرين.

إذ الاختلافات الكبرى بين مجتمعات هذا القرن هي اختلافات من طبيعة فكرية وثقافية، والخطوط الفاصلة بين الحضارات والثقافات هي خطوط المعارك في المستقبل كما يتصوّرها هنتنغتون، وكما تدفع باتجاهها سياسات وممارسات القوى الغربية الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية اليوم[١٠].

٣- مبادئ الصراع الفكري

يمدّنا الإسهام البنابوي ببعض الإشارات والتنبيهات، والتحليلات الوافية حول الأساليب والطرق التخريبية التي تمارسها مراصد ومخابر الصراع الفكري، وحول ما تستخدمه من الوسائل والآليات.

بيد أنه وإن جاء هذا الإسهام عاكسًا لتجربة ذاتية في قراءة الظاهرة، ولبعض تفاصيل خبرة شخصية وفردية، ومرتبطًا بالاستعمار كفاعل في ساحة الصراع؛ حيث يأتي كتابه كرصد تحليلي وتنظيري لظاهرة الصراع الفكري في ظل الوضع الاستعماري الذي عاينه هو

---

(٨) المرجع نفسه، ص ص ٣٤-٣٥.

(٩) عبد الباقي صلاي، «مالك بن نبي وصراع الفكرة»، متوفر على الموقع الإلكتروني: http://www.hoggar.org.

(١٠) انظر الفصل الثامن والخاتمة في: الطاهر سعود، أبحاث وآراء في الفكر والثقافة والاجتماع، ط١ (عمان: دار الأيام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٤).

كابن للمستعمرات[١١]، فإننا يمكن أن نوسّع حقل دلالة ما أسماه بالاستعمار ليشمل كل القوى الاجتماعية والسياسية والفكرية الموجودة على نطاق محلي أو إقليمي أو عالمي، والتي تصارع لأجل ضمان مصالحها بأن تَكُفَّ كل جهد فكري أو جهد نهضوي، يهدّد أهدافها ومصالحها الاستراتيجية.

وعلى هذا فإنّ الأساليب تتطوّر والتقنيات تتعدّل، لكن الهدف العام يبقى هو ذاته؛ أي تحطيم الأفكار وكفّ مفعولها في الإطار الاجتماعي.

يحدثنا ابن نبي عن مبدأين أساسيين يعتبران المنطلق الذي تتأسّس عليه ظاهرة الصراع الفكري، ويتمّ تشغيلهما على مسرح المعركة وجبهة النزال الفكري، هذين المبدأين هما: مبدأ الغموض، ومبدأ الفعالية.

٣,١- مبدأ الغموض: ومفاده أن مخابر ومراصد الصراع الفكري لا تكشف النقاب عن وجهها في المعركة، وبأنها هي من يوجّه هذه العمليات، حتى وإن اقتضتها الضرورة إلى ذلك. وهنا يجري تشغيل سنن النفس والاجتماع، وتوظيف ما تقدّمه الخبرة العلمية في حقل الدراسات السيكولوجية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية، والعلوم الاجتماعية الغربية بعامة «كآليات وظيفية تقنن عملية الاستيلاب الفكري والثقافي»[١٢]، وتعمل هذه المراصد على تطبيقها «على وسط إنساني معيّن قد درسـ[ـت] من قبل استعداداته الخاصة بالنسبة إلى مقتضيات الصراع الفكري»[١٣].

٣,٢- مبدأ الفعالية: وهو ناتج عن المبدأ الأول في حيز التطبيق لتحقيق عزل المكافح (فرد، مجموعة، حركة، تنظيم...) في جبهة الصراع الفكري عن حلبة الصراع باستخدام أساليب خاصة تتمثل في[١٤]:

أ- تنفير الرأي العام من أفكاره بجميع الوسائل الصالحة لذلك، كسلاح الإغراء، وسلاح المال، وسلاح الدعاية والإعلام، وحملات التغليط والتزييف، واختلاق مختلف

---

(١١) على الرغم من أهمية هذا الكتاب واشتغاله على موضوع خطير فإن هجر بعض ردود الأفعال المثيرة للانتباه، وقد وصل الحدّ بالبعض إلى رمي صاحبه بأنه شخص يعاني من هواجس مرضية وأعراض سيكولوجية غير سوية.

(١٢) مولاي خليفة لمشيشي، مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة، معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانية لمشروع مشكلات الحضارة، ط١ (دمشق: دار النايا ودار محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص٩٦.

(١٣) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص٥١.

(١٤) المرجع نفسه، ص٣٨.

أنواع السرديات التي تحطّ من قيمة الخصم، وتشوّه صورته لدى المجتمع العام. إنّ مراصد الصراع الفكري تستعمل الوسائل المادية، وعندما تفقد هذه الوسائل مفعولها تلجأ إلى استخدام الوسائل العلمية البحتة.

ب- أن تنفره هو نفسه من القضية التي يكافح لأجلها بأن تشعره بعبث كفاحه. والهدف من كل ذلك -مثلما يؤكد ابن نبي- ليس النيل من حياة المناضل الناشط على جبهة الصراع الفكري، فالقوى الفاعلة والمستفيدة من الصراع لا تلجأ إلى هذا الأسلوب إلّا إذا اضطرتها الظروف إلى ذلك، وإنما هو النيل من أفكار معينة تريد تحطيمها، أو تجميدها وكفّها، حتى لا تؤدّي مفعولها الإيجابي في توجيه الطاقات الاجتماعية في البلاد التي تخاض فيها هذه المعركة.

وفي الحالة الاجتماعية التي تتكثّف فيها بذور نجاح فكرة ما عندما تتوفر لها بعض الظروف الاستثنائية في شكل عمل إيجابي مشترك مثلًا، فإنّ مراصد الصراع الفكري تلجأ إلى تشغيل آليات أخرى[١٥]، من قبيل تشتيت القوى وتمزيق وحدتها الاجتماعية، عبر توظيف قوانين النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا وتشغيل دولاب المال، والدين، والانتماءات القبلية والإثنية، ورغائب النفوس، وميولاتها... لتحريف مجريات المعركة حتى تتحوّل إلى معركة داخل فضاء البيت الواحد (صراع حزبي، طائفي، عرقي..)، وإلى معركة بين القوى الشعبية ذاتها، بدل أن تكون معركة بين قوى الشعب أو الشعوب المتحدة ضد أسياد النسق الماسكين بزمام الأمر والمحافظين على الوضع القائم، وبهذا يتحقّق للخصم هدفان استراتيجيان هما[١٦]:

- الحط من المستوى الروحي أو الأيديولوجي الذي تكون فيه المعركة ضده، وبذلك تفقد طابعها الشمولي، وبالمحصلة تفقد معنوياتها، وشيئًا من قداستها في نظر جموع الجماهير.

- تشتيت القوى الموجودة في المعركة وتبدُّدُها كنتيجة للهبوط والتحطيط الذي أصاب المعركة في مستواها الروحي والأيديولوجي، وهو ما سينعكس حتمًا في مستويات اجتماعية أخرى لها كلفتها على صعيد المجتمع العام (على الصعيد السياسي والثقافي..).

(١٥) لعل هذا هو ما تبرزه نظرية تعبئة الموارد (Resource Mobilization Theory) في الأدب السوسيولوجي المهتم بالحركات الاجتماعية، وإن بطريقة مقلوبة؛ أي إنّ الحركات الاجتماعية تسعى في صراعها مع مالكي وسائل الإنتاج والإكراه إلى تعبئة المتاح لها من الموارد الرمزية والمادية لتحسين قدرتها التفاوضية وتحقيق أهدافها.

(١٦) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص٤١.

٤ - آليات الصراع الفكري

يشبّه مالك بن نبي حيثيات ظاهرة الصراع الفكري بفصول المسرحية التي تؤدَّى على ركح، ويتقاسم فيها الأدوار مجموعة من الشخصيات هي[١٧]:

- فكرة: كشفت وجودها المراصد المختصة بالصراع الفكري.
- شعب: يجهل دخول هذه الفكرة إلى حلبة الصراع.
- قيادة: تتجاهل هذه الفكرة.
- صاحبها: أي صاحب الفكرة الذي يريد تبليغها.
- الاستعمار: الذي حاول خنقها.

في هذه المسرحية تصوّب مراصد الصراع الفكري كافة أسلحتها ومدافعها لقصف الفكرة وإنهاء دورها ووظيفتها الاجتماعية، وإصابتها، سواء كانت منفصلة أم متصلة بصاحبها. «إنّ المختبرات التي تقوم أعمالها على علم النفس [مثلما يؤكد ابن نبي] توجّه العمليات بكل دقة [أي العمليات التي تستهدف تعطيل الأفكار وكفّها]، حتى يكون فصل من فصول المعركة في بعض الأحيان قريبًا من التجربة التي يجريها علماء الحياة على بعض الحيوانات الصغرى»[١٨].

ومن الوسائل والطرق التي يتم توظيفها في هذه المعركة:

٤,١- مرآة الكفّ أو الحرمان أو التنفير: وهي آلية سيكولوجية يجري تشغيلها للتأثير والحدّ من فاعلية الأفكار وكفّ أثرها، وتقوم على مبدأ أنّ صورة الشيء تتغيّر حسب الأضواء التي تسلّط عليه، وبما أنّ الفكرة هي شيء لا يُرى، فإنه يجري التأثير فيها عبر إلصاقها باسم صاحبها، وعلى هذا فإنّ ما يطال صاحب الفكرة يلحق أثره النفسي على الفكرة بالتبعية.

إنّ مرآة الكفّ هذه إما أن تتَّجه، أو بالأحرى أن توجّه إلى تشويه الفكرة ذاتها من داخلها بتوظيف كل الآليات الممكنة لإثبات عدم جدواها الذاتية، أو بالتأثير فيها من خارجها عبر طريقة الإيحاء، وذلك بالتوجّه نحو منتجها بالتأثير والتشويه الذي يطال الفكرة عبر ما يطال منتجها نفسه، بمعنى أنّ ما يحقن من شبهات حول دائرة العلاقات الاجتماعية، أو الدائرة الشخصية الخاصة به، يصبّ حتمًا بسلبياته أو إيجابياته في دائرة

---

(١٧) المرجع نفسه، ص٤٥.
(١٨) المرجع نفسه، ص٤٥.

أفكاره. وبمعنى آخر: إنّ أي تعفّن أخلاقي يحدث داخل الدائرة الشخصية، أو ضمن دائرة العلاقات الاجتماعية يحدث أثرًا يتّجه مباشرة نحو دائرة الأفكار وينعكس عليها[١٩].

٤,٢- آلية الإزاحة والاستبدال: حيث تعمد الجهات المعنية بكفّ الأفكار عبر إزاحة بؤرة الاهتمام التي تُشير إليها الفكرة نحو بؤرة ثانوية أو فرعية أو أقلّ ضررًا، وتسخّر لها الأقلام والأموال لتصرف الناس إلى معارك وهمية أو شبه حقيقية تصرف الانتباه عن الأشياء الجدية، وتغرقها في موجات من ردود الأفعال غير المنتجة.

٤,٣- آلية المزلقة: وهي آلية يجري تطبيقها عندما يكون الهدف ألَّا يقف البحث عند فكرة معينة، فتطرح خلال مناقشة ما أفكار جديدة بالتوالي على طريقة التداعي الحرّ للأفكار. طرح لا يصل فيه النقاش إلى أي نتيجة عملية.

٤,٤- آلية البتر: ويتمّ تطبيقها عندما توشك مناقشة فكرية ما أن تأتي بنتيجة في موضوع هام، فتتسلل إلى حلبة المناقشة يدّ خفية تُبقي النقاش معلقًا دون نتيجة.

٤,٥- آلية التعطيل أو التجميد: التي تطبّق في جبهات القتال لتجميد قوات العدو عند نقطة معينة؛ حيث يتمّ تعليق تحقيق خلاصة نقاش هامّ تمّ فيه التوصل إلى نتيجة على شكليات لا قيمة لها، فتؤول العملية كلها إلى العدم[٢٠].

٤,٦- طريقة الاستفزاز، أو لعبة الثور والمنديل الأحمر: التي تستفز الخصوم حتى تثير غضبهم وتغرقهم في حالة شبيهة بالحالة التنويمية التي تفقدهم شعورهم فتتوجّه ضرباتهم توجيهًا أعمى وتهدر قواهم من دون طائل.

لا يخفى إذاً ما للعبة الصراع الفكري التي تُلعب على مسرح محلي أو إقليمي أو دولي لعزل الأفكار، أو تشويهها، أو كفّها، أو تحطيمها حتى يتعطّل مفعولها التغييري والإيجابي في النفوس.

يمكن أن نلحظ ذلك على سبيل التمثيل في عمليات التشويه التي تطال الإسلام كفكرة مجرّدة، عندما تسوّقه على مستوى عالمي الآلة الدعائية للإعلام الدولي في هيئة أفكار مجسّدة

---

(١٩) المرجع نفسه، ص ص ٧٦-٧٧، ولعلّ هذا هو ما أشار إليه البيان القرآني في قصة النبي موسى عليه السلام في دعوته لفرعون؛ حيث بمجرّد أن دعاه استدعى فرعون الملف التاريخي ودائرة العلاقات الشخصية لموسى لتشويه دعوته وفكرته قال: ﴿أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الكَافِرِينَ﴾ الشعراء، الآية: ١٨-١٩ ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُم المُثْلَى﴾ طه، الآية: ٦٣.

(٢٠) انظر: مالك بن نبي، المرجع السابق، ص ص ١٢٩-١٣٢.

تصوِّرُه كرسالة قروسطية مشحونة بالعنف، والتدمير، وهدر الكرامة والحرية الإنسانية، ترسم مشهديتها تنظيمات وحركات شاذة (حركة طالبان، تنظيم القاعدة، جماعة بوكو حرام، تنظيم الدولة الإسلامية...)؛ حيث يغدو الإسلام بما هو دين يحتفي بالكرامة الإنسانية ﴿وَلَقَد كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ والحرية «مَتَى استَعْبَدتُم النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتهُم أُمَهَاتُهُم أَحْرَارًا»، وحرية الاعتقاد ﴿لَكُمْ دِينُكُم وَلِيَ دِينِ﴾ و... دينًا للقتل وسفك الدماء وقطع وجزّ الرؤوس، وفي أفضل الأحوال دينًا يحافظ على الحياة ولكن على طريقة التسرّي والسبي[٢١].

٥- وسائل الصراع الفكري

في ساحة الصراع الفكري يتمّ التوسل بكل الوسائل، فمراصده لا تستخدم أصحاب الشهوات وذوي الميول السيئة من المأجورين فحسب، بل تستخدم أحيانًا حتى ذوي الإرادات الخيّرة والنوايا الطيبة، وتستغلّ سمعتهم الخلقية مراعاة لمبدأ الغموض حتى تستطيع النيل من الفكرة وإلحاق العطل بها، فهي تستخدم الفضيلة كضمان لإبعاد الشكوك، كما تستخدم الأسلحة الأخرى بالضرورة؛ إذ الغاية تبرّر الوسيلة في عرف هذه الجهات.

في هذا الصدد يجري توظيف كل وسائل الإغراء لأجل الإغراق والنيل من الفكرة، بل حتى الدين يناله شيء من ذلك.

٥,١- **توظيف الدين**: مثلما وظّف الاستعمار ذلك في فترة هيمنته؛ حيث تعطيل مفعول الفكرة الإصلاحية وتعطيل زخمها النهضوي لجأ إلى ضربها بالفكرة الطرقية. وفي زمننا هذا يجري اللعب على هذه المعادلة ويتم توظيف معطياتها بطريقة خطيرة؛ حيث يغدو فضاء الديني بما هو فضاء موحّد وضام إلى فضاء للتفرقة والتقسيم، فتوظّف معادلة المالكية قبالة الإباضية، ومعادلة التشيّع أمام التسنن، واللامذهبية أمام المذهبية، والوهّابية أمام الطرقية.. وهكذا يُعاد إنتاج الثنائيات الانقسامية التي كرّستها المدرسة الكولونيالية ومعها المشروع الاستعماري في واقعنا المعاصر، بل إنّ هناك ثنائيات جديدة مسترجعة ومستعادة من مقبرة التاريخ الإسلامي يجري تشغيلها هي الأخرى داخل الحيّز الإسلامي، كمعادلة الخوارج، والمعتزلة، والشعوبية...

---

(٢١) يذكر الجميع الصورة الجميلة التي تركتها جنازة الملاكم الأمريكي المسلم محمد علي كلاي صيف ٢٠١٦، والتعاطف الشديد الذي حظي به لدى الرأي العام الأمريكي، لكن مراصد الإسلاموفوبيا التي تقلقها هذه الصورة الإيجابية عن الإسلام، سرعان ما حركت أدواتها الجهنمية لتمحو هذه الصورة في أسرع وقت؛ حيث أعقبها بعد أيام قليلة تفجير ملهى ليلي نسب مرتكبوه إلى جماعات إسلامية؛ أي بمعنى آخر إلى الإسلام.

٥,٢- توظيف المال: حيث يغذي الخصم الهوى والشهوات، ويبذل كل مواهبه الشيطانية لكي يصرف الفكرة عن تحقيق وظيفتها. (يضرب مالك بن نبي مثالًا بالبعثات العلمية في الغرب).

٥,٣- الإغراء أو الترهيب: نظرًا لما يحوز عليه الخصم -عادة- من موارد يتمّ توظيفها في المعركة الفكرية فإنّ مآل الأفكار تحكمه وتشرطه طبيعة النسق الاجتماعي الذي تنشأ في نطاقه هذه الأفكار؛ فحين لا تنفع وسائل الإغراء يتمّ استخدام وسائل الترهيب لتنفير الرأي العام من الفكرة؛ تحت شعارات تقيّم الالتفاف حول هذه الفكرة كإضرار بـ«المصالح العليا للنسق»، و«بالخروج على الإجماع»، و«تعطيل التنمية» أو حتى الاتهام بـ«الخيانة والعمالة»، وبالتالي توظّف العمليات الوسيطة (الترغيب والترهيب) التي يستخدمها أسياد الحقل لتصريف الوضع نحو مسارب ودروب أخرى.

٥,٤- الوضع الفكري والنفسي في ساحة المعركة: لا بد أن نشير هنا إلى أن استخدام تلك الآليات والوسائط والوسائل لا يتمّ على أرض وهمية، وإنما على أرض لها من الميزات الثقافية والحضارية ما يجعل المعركة الفكرية والحرب المفاهيمية أكثر ضراوة.

إن مراصد الدراسات النفسية والاجتماعية -كما يقول أحدهم- تولّد في ثقافتنا أفكارًا وتعمل على إلصاقها بالأشياء والأشخاص، ودسّها في الفكر التغييري قصد إجهاضه، لعلمها بأنّ الشعوب الإسلامية في واقعها الراهن، وفي ميدان الصراع الفكري، تجهل قيمة الفكرة في مصير المجتمعات، كما تجهل دقة الخطط المرسومة من أجل التحكّم في مصائر الشعوب المتخلّفة عن طريق أفكارها[٢٢].

◻ ثانيًا: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومعادلة الصراع الفكري

بالعودة إلى الفترة التاريخية التي تشكّلت فيها جمعية العلماء واشتغلت فيها، وهي فترة تزيد عن العقدين (١٩٣١ - ١٩٥٦) والحفر حولها ومحاولة قراءة إسهام الجمعية وجهدها التغييري في ضوء سنن الصراع الفكري، يمكن الخروج بجملة من الاستنتاجات، لعلّ أبرزها هو أن حظ هذه الجمعية وحظ الفاعلين من قياداتها وأتباعها من معادلة الصراع الفكري هو حظ متفاوت في الدرجة والنوع.

(٢٢) حمودة سعيدي، الصراع الفكري وأشكاله الحديثة من منظور مالك بن نبي، في: مالك بن نبي المشروع البديل من أجل تغيير الجزائر (عدد خاص رقم: ١٥)، الجزائر: جريدة الشروق الثقافي، (من ٤-١١ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ٨، العمود الثالث.

فإذا كانت بعض قياداتها التاريخية قد أبانت عن وعي متقدّم بمعادلة الصراع مع الخصم الفرنسي وبعض مشايعيه المحليين، فإن بعضها الآخر كان ضحية هذه المعركة نفسها. فضلًا عن أنّ الوعي بهذا المعطى المهم (معطى الصراع الفكري والانفتاح على آلياته وطرقه) لم يؤل إلى تيار عام داخل المدرسة الإصلاحية العلمائية، ومردّ ذلك راجع لعديد الأسباب التي سنناقش بعضها في العناصر اللاحقة من هذه الدراسة.

١ - نماذج من الوعي المتقدّم بمعادلة الصراع الفكري

تُشير مطالعة الأدبيات الشفوية والمكتوبة عن تاريخ الجمعية إلى وعي متقدّم لدى عديد قيادييها بمعطى الصراع الفكري، وبمعطى الواقعية الحركية كشرط أساس ينبغي أن يتوفّر عليه كل جهد تغييري، وسنذكر هنا بعض الصور الواقعية لذلك على سبيل الذكر لا الحصر:

١ ,١- فكرة تأسيس الجمعية والاستفادة من الهامش القانوني المتاح في الفضاء الاستعماري: وهي نزعة واقعية تبرز واقعية العلماء في التعامل مع الظرف الاستعماري واستغلال المقدار المتاح من مساحة الحرية والتحرك، دون التذرع بصعوبة هذا الظرف وخصوصيته كما هي حال عديد الحركات والتنظيمات الإسلامية المعاصرة اليوم.

لقد استغلّ زعماء الإصلاح الجزائري التشريع القانوني الفرنسي الخاص بالجمعيات (قانون جويلية ١٩٠١)، ومبدأ علمانية الدولة الذي نص عليه قانون ١٩٠٧ والقاضي بفصل الشؤون الدينية عن الدولة الفرنسية لتتولى إدارتها جمعيات يشكّلها أتباع كل ديانة. ورغم أن هذا المبدأ لم يطبّق على الدين الإسلامي؛ إذ بقيت الإدارة الفرنسية تتدخل في شؤونه لفترة طويلة، إلّا أنّ نضال العلماء توّج دعوتهم وإلحاحهم بأن يتولى المسلمون الجزائريون إدارة شؤونهم الدينية مثل غيرهم من الكاثوليك واليهود، وأسسوا تبعًا لذلك تنظيمهم الجماعي، وهي خطوة أتاحت لهم -بعد أكثر من عقد من النشاط الفردي المعزول- التغلغل في المعادلة الثقافية والسياسية للمجتمع الجزائري لأكثر من ربع قرن لاحق[٢٣].

١ ,٢- الظرفية الزمنية وذكاء استغلال الفرصة التاريخية: فسّر الكثير من الباحثين الظرفية التي تأسست فيها الجمعية والتي أعقبت احتفالات مئوية الاستعمار، بأنّ هذا

(٢٣) من العوامل التي جعلت عبدالحميد بن باديس وبعض زملائه يقتنعون بجدوى تأسيس عمل جماعي ينشر ويطوّر طروحات الحركة الإصلاحية، وينهض بالتعليم الديني في القطر الجزائري، تأثرهم بتنظيم وفاعلية الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر، وبتكوين أحزاب وجمعيات على غرار الأحزاب والجمعيات الفرنسية والأوربية. انظر:

Ali MERAD, Le réformisme musulman en Algérie, De 1925 - 1940 Essai d'histoire religieuse et sociale, 2 éme édition, (Algérie: édition El hikma, 1999), pp110 - 112.

التأسيس جاء كرد فعل على ادّعاء نجاح المشروع الاستعماري وانتصاره النهائي وتأبيد بقائه في الجزائر[٢٤]، بيد أن هذا التفسير وإن كان صحيحًا فإنه يحجب تفسيرًا آخر يبرز لنا إذا تأمّلناه حنكة وذكاء في استغلال الفرصة واللحظة التاريخية وتوجيهها بما يخدم مصلحة الأمة الجزائرية.

في هذا الصدد يشرح علي مراد ما توفّق إليه العلماء مبرّرًا القبول الذي حظي به ملف اعتماد جمعيتهم من قبل الإدارة الفرنسية -وهي الإدارة المتحسسة من كل جهد من شأنه أن يوقظ الضمير الأهلي..- قائلًا: إنّ «هذه الجمعية لم تكن لتعتمد من قبل السلطات الفرنسية لو لم يكن المناخ العام في الجزائر موسومًا بالانفراج، ذلك أنّ سنة ١٩٣٠ كانت بالنسبة للفرنسيين سنة المئوية الباعثة على النشوة، كانت الأنوار الاصطناعية لم تنطفئ بعد. كان الفرنسيون لا يزالون تحت وقع الاحتفالات الباذخة المقامة بمناسبة مرور قرن من التاريخ الاستعماري الفرنسي، وكان يحدوهم إذن التفاؤل حيال الأهالي، ونوع من الأبوية أو ما يشبه الرفق. وقد ترتب عن ذلك تليين للسياسة الأهلية للإدارة الجزائرية»[٢٥].

ويبرز مراد بعض الأسباب الأخرى التي تفسّر بدقة أكبر ما أسماه بـ«الرفق الإداري» الذي استفاد منه مؤسسو الجمعية بـ[٢٦]:

- وجود السيد ج. ميرانت على رأس الشؤون الأهلية في الحكومة العامة، وهو أحدالفرانكو-ماسونيين.

- كان ميرانت قد أظهر عداءً في السابق للنظام المرابطي.

من الممكن برأي مراد أن يكون هذان السببان قد دفعاه (أي ج. ميرانت) لتشجيع، أو على الأقل عدم تثبيط المشروع الإصلاحي منذ البداية.

نخلص من التحليل السابق إلى إنّ ميلاد الجمعية كان من الناحية الرمزية ردًّا على الاحتفالات المئوية لدخول الاستعمار الفرنسي، فكان تأسيسها الذي يوازي هذا الحدث لفتة رمزية في معركة الصراع الحضاري والفكري بين مجتمع وحضارة تتلذذ نشوة الانتصار،

---

(٢٤) يرى المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله أنّ عوامل ظهور جمعية العلماء ما تزال غير مدروسة، وأنّ معظم الباحثين يستندون إلى المقولة التي نفسّر ظهورها كرد فعل على الاحتفالات المئوية بالاحتلال، ولكنه يقرّ بأن هذا التفسير غير كافٍ. انظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ٤، ص ١٤٣.

(٢٥) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من ١٩٢٥ إلى ١٩٤٠: بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، ترجمة: محمد يحياتن (الجزائر: دار الحكمة، ٢٠٠٧)، ص ١٥٥.

(٢٦) المرجع والصفحة نفسهما.

ومجتمع مقهور لم تقضِ سياط العذاب على روحه المتوثبة للنهضة، والعودة إلى ساحة الفعل التاريخي عندما تحين الفرصة.

١ , ٣- تأمين شروط نجاح الفعل التأسيسي: يبدو أنّ الشيخ ابن باديس وبعض قادة الصف الأول في الحركة الإصلاحية، كانوا على وعي كبير بالمعادلة الاستعمارية وبمكائدها التي قد تجهض كل فعل إيجابي وتقبره منذ البداية؛ لذا فإن النقاش الذي دار على صفحات الشهاب منتصف العشرينات، والمتعلّق بالدعوة لتأسيس حزب إصلاحي يجمع العلماء المفترقين، توّج بالاتفاق على أن يتداعى للاجتماع التأسيسي بنادي الترقي كل من بإمكانه الإسهام في هذا المسعى.

وتفيد بعض الروايات الشفوية إلى أيّ حدّ كان ابن باديس واعيًا بمعادلة الصراع الفكري في هذا الصدد؛ حيث يذكر الشيخ خير الدين قائلًا: «كنت أنا والشيخ مبارك الميلي بمكتب الإمام ابن باديس بقسنطينة يوم دعا الشيخ محمد عبابسة... وطلب إليه أن يقوم بالدعوة إلى تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في العاصمة، وكلّفه أن يختار جماعة من الذين لا يُثير ذكر أسمائهم شكوك الحكومة أو مخاوف أصحاب الزوايا. وتتولى هذه الجماعة توجيه الدعوة إلى العلماء لتأسيس الجمعية بنادي الترقي.. حتى يتمّ الاجتماع في سلام وهدوء، وتتحقّق الغاية المرجوة من نجاح التأسيس»(٢٧).

ثم يؤكّد الشيخ خير الدين أنّ ابن باديس أسرّ إليه وإلى الشيخ مبارك الميلي بأنه «لن يلبّي دعوة الاجتماع ولن يحضره في يومه الأول حتى يقرّر المجتمعون استدعاءه بصفة رسمية لحضور الاجتماع العام، فيكون بذلك مدعوًّا لا داعيًا وبذلك يتجنّب ما عسى أن يكون من ردود فعل تقوم بها السلطة الفرنسية وأصحاب الزوايا..»(٢٨).

وبالفعل تمَّ الأمر كما خطّط له، وانتخب ابن باديس رئيسًا للجمعية التي كانت من حيث تركيبتها في عامها الأول مزيجًا من دعاة الإصلاح والمرابطين والحكوميين (أي رجال الدين المشتغلين في السلك الديني الرسمي الذي تشرف عليه الإدارة الفرنسية) الذين شكّلوا ثلث (١/ ٣) أعضاء الجمعية.

١ , ٤ - تحدي المحافظة على المنجزات في ظل التربص الفرنسي والخيانة الداخلية: هو أول تحدٍّ واجه الجمعية بعد انقضاء عامها الأول؛ حيث دفعت إدارة الشؤون الأهلية بإيعاز منها، وبالتعاون مع بعض شيوخ الطرقية عمر بن أسماعيل مُحسنُ الجمعيةِ وممولها ورئيس

(٢٧) الشيخ محمد خير الدين، مذكرات، جزآن (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت)، ج١، ص ١٠٥.
(٢٨) المرجع والصفحة نفسهما.

لجنة العمل الدائمة فيها، إلى محاولة ضرب الجمعية من الداخل لفتح المجال إلى توسيع اختراقها بأنصار التيار المناوئ، وبالتالي الاستيلاء على جهازها الإداري بمناسبة تجديده الأول، بتوزيع بطاقات العضوية على بعض الأتباع غير المتفقين مع خط الجمعية ومذهبها الإصلاحي وقيادتها الأولى.

وهكذا كادت الجمعية أن تُسرق أو تُخترق لولا حنكة ابن باديس الذي لجأ إلى تأجيل انعقاد الجمعية العامة مستخدمًا المادة السابعة من قانونها الداخلي الذي ينص على أنّ الأعضاء العاملين ممّن نال إجازات بالمدارس الرسمية الجزائرية أو بالمعاهد العلمية الإسلامية هم الذين يصح أن يطلق عليهم لقب عالم بالقطر الجزائري، وهم وحدهم من يحق لهم الانتخاب والتصويت.

وليتم الأمر في جو من الأمان استدعى ابن باديس الشرطة، وهو ما جعل الكثيرين ينفضّون عن الاجتماع عندما تقرّر ألّا يمارس حق التصويت إلّا من تثبت اسمه لجنة إثبات العضوية ممن تتوفر فيه شروط المادة السابعة. وبهذه الحنكة التنظيمية والقدرة على المناورة تم تجديد الهيئة الإدارية المسيّرة للجمعية وانتصر الخط الإصلاحي على الخط الطرقي.

١, ٥- تحديد مجال الاختصاص والمرابطة فيه ولو في شكل المناورة الظرفية: لقد أبدى مؤسسو الجمعية -مثلما يؤكّد ذلك عديد الباحثين وعلى رأسهم علي مراد- مهارة لا تُنكر بسعيهم إلى جلب الإدارة الفرنسية لصالحهم قبل التماس الرخص الضرورية لوضع تنظيمهم، بخاصة أنهم أعلنوا منذ البداية نظريتهم في العمل التي تقوم على الابتعاد عن العمل السياسي[٢٩]؛ حيث نصّ ميثاقهم التأسيسي على أنه «لا يسوّغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية»[٣٠].

إذ لم يشأ العلماء لاعتبارات عديدة ومنها تأمين الحصول على اعتمادهم، أن يكونوا رقمًا جديدًا ينضاف إلى قائمة الفعاليات السياسية المتواجدة على الساحة السياسية، وهو ما يؤكد من جهة ثانية إيمانهم بمعادلة التكاملية النوعية في الجهد التغييري[٣١] التي تقتضي الابتعاد عن النزعة الضرارية، وأن يتوزّع الفاعلون الاجتماعيون على جبهات العمل المجتمعي المتعدّدة، بدل التنافس على الجبهة الواحدة الذي يؤدّي إلى التنافرية والصراع المفضي للتلاشي، وهو قانون على الفعاليات النهضوية المعاصرة أن تعيه بعمق ﴿وَلَا تَنَازَعُوا

(٢٩) المرجع والصفحة نفسها.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٣١) انظر: الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، ط١ (الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ص٣٥-٤٤، (سلسلة آفاق في الوعي السنني؛ ٦).

فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ كما جاء في البيان القرآني.

إلى جانب هذه النماذج تمدّنا الخبرة العلمائية في الجزائر بنماذج أخرى عديدة من هذا الوعي المتقدّم بمعادلة الصراع الفكري؛ وبما مارسته إدارة ومخابر الصراع الفكري الفرنسية التي كانت مزودة بخبراء واختصاصيين في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الاستعمارية، وفي الشؤون الأهلية الجزائرية من أمثال: أوغسطين بيرك، وجاك بيرك.. وغيرهم، ممّن كانوا يحوزون على خبرة نظرية وعملية واسعة، هيّأتها لهم دراساتهم حول الخصائص السلالية للسكان، وظروف حياتهم، وعوائدهم، وتقاليدهم، وعقائدهم الدينية، وخصائصهم الحربية(٣٢)؛ حيث وظّفوها لجهة التعامل بفعالية وكفاءة بما يخدم الوضع الاستعماري ويثبّته.

٢- الجمعية تحت طائلة الصراع الفكري: نماذج واقعية

إذا كانت عديد تحركات ومواقف نخبة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد أبانت عن وعي ملحوظ بمعادلة الصراع الفكري وأحابيلها كما لاحظنا ذلك في النماذج الآنفة، فإنّ هذا لا يعني بحال أنها كانت الجهة المنتصرة في ساحة النزال الفكري على الدوام، فالمعركة هي مواجهة تقتضي الربح كما تقتضي الخسارة.

وهكذا، فنحن واجدون في تتبعنا لجهد العلماء، وجهد جمعيتهم، مواقف ومشاهد أخرى تُبِينُ عن ضعف وقلة تقدير كانت كلفتها وتبعاتها عليهم وعلى جمعيتهم كبيرة.

بعض هذه القضايا أشار إليها عديد الكتّاب، وإن اختلفوا بين مؤيّد يبرّر سلوك الجمعية وسلوك نخبتها اتّجاه هذه القضية أو تلك، وبين من معارض منتقد، ومن بين أبرز ساحات الصراع الفكري والسياسي التي كلّفت الجمعية غاليًا يمكن أن نذكر:

٢,١- المؤتمر الإسلامي: نتائج وانعكاسات: على رغم طابعها الإصلاحي ذي المنزع الثقافي الذي نصّت عليه نظريتها في العمل والتغيير، إلّا أنّ جمعية العلماء أبدت في بعض محطاتها التاريخية انزلاقًا نحو العمل السياسي، وهو ما كانت له كلفته الضخمة على استقرارها المؤسسي وتوازنها التنظيمي.

يمكن في هذا الصدد أن نتحدّث عن مآل العمل الإصلاحي، والأزمات والصعوبات التي باتت تعترضه(٣٣)، ومآل بعض رموزه، وعلى رأسهم الشيخ الطيب العقبي الذي

(٣٢) انظر: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط١ (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ص ١٤٢-١٥٠.

(٣٣) عرفت جمعية العلماء منذ نهاية سنة ١٩٣٦ تقلّصًا في نفوذها السياسي، وتعرّضها لأزمات داخلية، ومواجهات عديدة مع الإدارة الفرنسية؛ حيث صدرت عديد القرارات والمراسيم الإدارية لتعيق عملها،

فقده هذا العمل إلى الأبد، فقد تأزّمت علاقاته مع الزعماء الإصلاحيين، وبخاصة بعد الحملة الدعائية التي مسّت شخصه، ومن ورائه الحركة الإصلاحية، إثر حادثة اغتيال المفتي كحّول[٣٤]؛ حينما اتهمته الإدارة الفرنسية بالوقوف وراء الحادثة بالتحريض؛ حيث سجن وقدّم للمحاكمة، قبل أن يطلق سراحه بعد اعتراف الجاني بعدم صلة الشيخ العقبي بالقضية، لتحكم المحكمة ببراءته في ٢٨ جوان ١٩٣٩.

لقد أخمدت هذه الحادثة إلى الأبد حماسة الشيخ للعمل الإصلاحي، وعندما خرج من محنته خرج محبطًا للغاية كما يقول علي مراد[٣٥]، وسيتعزّز هذا الإحباط عندما يعلن الشيخ القطيعة التنظيمية التامّة عن زملائه في الجمعية في خريف ١٩٣٨؛ حيث قدّم استقالته بعدما رفض ابن باديس، ومن ورائه المجلس الإداري للجمعية طلبه بخصوص توجيه برقية ولاء وتأييد لفرنسا ضد ألمانيا[٣٦].

لا يمكننا تفسير هذه الحادثة إلّا بالقول: إنّ مراصد الصراع الفكري قد فعلت فعلها لتضرب وحدة الكفاح الكلّية التي تشكّلت بانعقاد المؤتمر الإسلامي سنة ١٩٣٦؛ حيث

كقرار ١٣ يناير ١٩٣٨ الذي قضى بفرض الرقابة على نواديها ومنعها من القيام بأي نشاط قبل الحصول على ترخيص؛ ومرسوم ٨ مارس ١٩٣٨ القاضي بمنع أي معلم من فتح مدرسة إلّا بإذن من الإدارة؛ ومرسوم أوت ١٩٣٩ الذي يقضي بمصادرة جميع الجرائد التي تتعرض لمسائل الأمن الوطني، كما تأكّد الانفصال النهائي بين الجمعية والقادة السياسيين الذين تحالفت معهم؛ حيث أسس ابن جلول وفرحات عباس تجمعاتها السياسية الخاصة. انظر: عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية ١٩٦٢، ط ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، ص ٢٦٤؛ وأيضًا: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٣٠ - ١٩٤٥، ط ٤ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ج٣، ص ص ١٠٠- ١٠٣.

(٣٤) اغتيل المفتي محمود كحّول المدعو بابن دالي على إثر فتوى كان قد أصدرها تحت ضغط من الحاكم العام للجزائر وأرسلها في برقية إلى الحكومة الفرنسية؛ حيث يتبرأ فيها من جماعة المؤتمر ومن زعماء الجمعية، وينكر عليهم فيها تمثيلهم للأمة الجزائرية. وهو ما تمَّ توظيفه من طرف الإدارة الفرنسية لنزع طابع الإجماع عن المؤتمر الإسلامي من جهة، ثم توظيف مؤامرة اغتيال المفتي لتبرير الهجوم على قيادات المؤتمر، وعلى رأسها قيادة الجمعية التي كان لها دور فاعل في تحفيز انعقاد هذا التجمع السياسي العريض، وتوفير شروط نجاحه. انظر تفاصيل القضية في: محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، ط ١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، الجزء الأول (١٩٢٩ - ١٩٤٠)، ص ص ٢٦١-٢٨٠.

(٣٥) انظر: آليات الصراع الفكري في العناصر السابقة، وكيف تُفتّت مراصد الصراع وحدة الكفاح الكلية إلى وحدات جزئية، وكيف يتم عزل المكافح في هذه الجبهة ليصل إلى حد الاقتناع بعدم جدوى الفكرة التي يشتغل لها، ولعل تجربة العقبي مثال واقعي على ذلك.

(٣٦) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٣٠ - ١٩٤٥، ص ص ١٠٢-١٠٣. ومع ذلك يصر سعد الله على أنّ الوثائق لا تزال تعوزنا حول حيثيات استقالة العقبي من الجمعية.

وحّد هذا التجمع السياسي غالبية أطياف العمل السياسي في الجزائر[٣٧]، وتشكّل على إثره وفد كلّف بتقديم أرضية مطالب الأمة الجزائرية إلى الحكومة الفرنسية في المتروبول في سابقة لم تشهدها الجزائر قبل هذا التاريخ.

ولا يخفى ما كان لابن باديس ونخبة جمعية العلماء من دور بارز في التئام هذا التجمع السياسي؛ حيث يقول الإبراهيمي: «.. ثم كانت حركة المؤتمر الإسلامي الجزائري في هذه السنة، فضربت الجمعية في الدعوة إليه بسهم [..] وشاركت في تكوينه والحضور فيه [..] وأدمجت مطالبها الدينية في مطالبه على أنها جزء من مطالب الأمة الجزائرية مكمّل لها، بل هو الجزء الذي لا حياة لها بدونه، جمعًا للجهود، وحصرًا للعمل، وتوحيدًا للصفوف»[٣٨].

لكن هذا الحدث الكبير في تاريخ العمل السياسي الوطني الجزائري الموحّد، وصل إلى ضد مقصوده كما يقال، فما كاد الوفد العائد من باريس يقدّم تقريره أمام الشعب، وينصرف الساسة والزعماء، حتى انفجرت حادثة الاغتيال المشؤومة لتضع هذه الوحدة أمام تحدّ الاستمرار. تحدّ جعل بعض القادة السياسيين -وعلى رأسهم ابن جلول الذي كان العلماء أنفسهم قد سلموه رئاسة الوفد- يلقي بتبعات الاغتيال عليهم[٣٩].

وبهذا تمكّنت مراصد الصراع الفكري من ضرب عصفورين بحجر واحد كما يقال؛ فمن جهة سيجري إضعاف المؤتمر الإسلامي وتشتيته حال نشوب أزمة بين النواب والعلماء، ومن جهة أخرى سيواجه العلماء -أنفسهم- أزمة حادّة على مستوى قيادتهم، كادت تحطّم جمعيتهم جرّاء اتّهام الشيخ العقبي بتدبير الاغتيال، ثم جرّاء الخلاف الذي تعمّق على مستوى المجلس الإداري للجمعية حول الموقف من فرنسا عشيّة الحرب العالمية الثانية.

طبقًا لمبدأي الغموض والفعالية، فقد نجحت مراصد الصراع الفكري في تنفير الرأي العام من الفكرة الإصلاحية ولو بشكل جزئي من خلال تشويه صورة الشيخ العقبي، فهذا الرجل الذي استطاع أن يروّض مدينة الجزائر، ويجعلها معقلًا للفكر الإصلاحي بعدما كانت مركزًا للمعمرين وأنصار الإدارة الفرنسية من الجزائريين كما يقول سعد الله[٤٠]،

(٣٧) بغض النظر عن طبيعة المطالب التي توفّق إليها المؤتمر والتي قد يقبلها البعض ويرفضها البعض الآخر، فإنه يمكننا القول: إنّ هذا اللقاء السياسي الوطني العريض كان تجربة فريدة في تاريخ الجزائر، لأنه استطاع أن يجمع جنبًا إلى جنب معظم قيادات الحركة الوطنية الجزائرية بمختلف مشاربها ومواقفها الأيديولوجية وعناوينها الحزبية؛ حيث التقى رجال الإصلاح مع الشيوعيين والاندماجيين والوطنيين دون أن تمنعهم اختلافاتهم الأيديولوجية وبرامجهم الحزبية وربما نزعاتهم الزعامية على أرضية مطالب واحدة.

(٣٨) محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ص٢٦٣.

(٣٩) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٣٠ - ١٩٤٥، ص ١٦٠.

(٤٠) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٣٠ - ١٩٤٥، ص ١٠١.

سينفر هو نفسه من القضية التي عاش يناضل لأجلها، وتلك حالة موجبة للعبرة حقًّا.

حالة، أحسن علي مراد وصفها حينما كتب يصف ما آل إليه وضع الشيخ العقبي النفسي والاجتماعي قائلًا: «شهد أسد الحركة الإصلاحية الجزائرية عزلة حالكة في أواخر أيامه، عاش بقية حياته نهب هوس مرضي جعل كل صلة إنسانية معه صعبة للغاية، وهذا بعد أن أرهقه الشعور بالفشل [...] واستبدّت به فكرة أن يظل الناس يعتقدون أنه قاتل كحّول، إضافة إلى قلقه من أن يكون عرضة للتجسس على حياته الخاصة، وأن يبقى فريسة الشك في وطنيته [...] توفي الشيخ العقبي وسط اللامبالاة العامة في ٢١ ماي ١٩٦٠»[٤١].

إنّ المأزق الذي آل إليه العمل الإصلاحي في هذه الفترة جعل مراقبًا مثل مالك بن نبي ينعى -في جهده النقدي- على سيرة العلماء في بعض المسالك التي أدّت إلى انهيار هذا البناء الذي يعتبره تتويجًا لجهد ربع قرن من الحركية والعمل الوطني. وعلى رأس هذه الانتقادات[٤٢]:

- إنّ المشاركة في المؤتمر الإسلامي هي انحراف عن نظرية العمل والتغيير، وعن المسار التربوي والفكري للجمعية؛ حيث اتّجه العمل الإصلاحي بعدها إلى مغامرات السياسة والبوليتيك، ومقامراتها الانتخابية، التي تبشّر بالحقوق وتضعف الوعي بالواجبات.

- إنّ المؤتمر الإسلامي كان من وجهة نظر ابن نبي أكبر انتصار حقّقه الشعب الجزائري على نفسه، وعلى القوى التي تسعى لإبقائه في حالة قصور، لكنه ينقم على العلماء أنهم سلّموا رئاسته لابن جلول؛ أي لمن يجعلها سلّمًا يصعد عليه للمناصب السياسية. وقد أثبتت الأيام انتهازية وبراغماتية ابن جلول الذي كان أول من تخلّى عن المؤتمر بعد مقتل المفتي كحّول، وتبرّأ من العلماء عندما سألته الصحافة الفرنسية عن موقفه منهم متّهمًا إياهم بالوقوف وراء حادثة الاغتيال[٤٣].

بعيدًا عن الشخصنة فإن ابن نبي يضع إطارًا حضاريًّا لمنهجيته في النقد؛ حيث يفسر

(٤١) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص ص ١١٨-١١٩. ويبدو أنّ علاقة بعض قياديي الجمعية مع الشيخ العقبي قد بقيت على غير وفاق حتى بعد وفاة ابن باديس، واستمرت كذلك مع خلفه البشير الإبراهيمي، وقد ذكر الهاشمي التيجاني محاولته في سنة ١٩٤٩ للإصلاح بينهما (أي الإبراهيمي والعقبي)، لكنها باءت بالفشل؛ حيث بيّن كيف كان رد فعل العقبي منفعلًا وصاخبًا، معلنًا رفضه التام لكل مصالحة مع الإبراهيمي بعدما وصفه بأرذل الصفات. انظر: الهاشمي التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»، الجزائر: المعهد العالي لأصول الدين، مجلة الموافقات، العدد ٢ (جوان ١٩٩٣)، ص ص ١٨٢-١٨٣.

(٤٢) راجع في هذا الصدد كتبه: شروط النهضة، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، العفن،.. وغيرها.

(٤٣) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ص ٣٦٤-٣٦٨.

هذا الموقف من العلماء، بل وبعض مواقفهم الأخرى، بأنّ العلماء من الزاوية الأخلاقية كانوا يصدرون عن جانب خلقي رفيع، ولكنهم لم يكونوا على جانب من الخبرة بوسائل الاستعمار في مجال الصراع الفكري، ولم يكونوا على جانب من الخبرة بآلياته وأساليبه(٤٤)، ومن هنا يتأتّى شعورهم بمركب النقص إزاء قادة السياسة ظنًّا منهم أنّ هؤلاء سيذودون عنهم نوائب الحكومة(٤٥).

جانب من هذا النقد يؤيّده محمد العبدة الذي يؤكّد أنّ هناك حوادث «تدل على مركّب النقص هذا؛ فالعلماء هم الذين نصّبوا محمد علي باشا في مصر حاكمًا رغم أنه أمي، بحجة أنهم لا يفقهون في السياسة، ونحن نرى في واقعنا اليوم كيف تستغلّ الأحزاب السياسية العلماء للحصول على أصوات الناخبين، ثم لا تقدّم هذه الأحزاب للإسلام أي خدمة»(٤٦).

في مقابل هذا الرأي، هناك من يرى أنّ النظر إلى حدث المؤتمر الإسلامي من زوايا أخرى سيكشف عن عمق نظرة العلماء، ورسوخ قدمهم في الوعي الاستراتيجي، لأنهم -تبعًا لهذا الرأي دائمًا- تمكّنوا من تعزيز انفتاحهم على هموم المجتمع، وأكدوا حضورهم المحوري فيه، وتمكّنوا من المحافظة على مصالحه الاستراتيجية.

أما نقد ابن نبي فهو نوع من النقد الوقائي الاستراتيجي الذي ينبّه إلى المآلات السلبية المحتملة لبعض المبادرات والسياسات تأمينًا لمسيرة الحركة الإصلاحية وحفاظًا على منجزاتها(٤٧)، حتى لا تضل طريقها.

ذلك ربما ما لم يفهمه بعض الذين كتبوا دفاعًا عن شيوخ الجمعية ودفاعًا عن بعض مواقفهم(٤٨)، ظنًّا منهم أنّ ابن نبي يعرّض بهم.

مهما يكن الأمر فإنّ مشاركة العلماء وإن يكن لها مسوغاتها وظروفها، لم تأتِ بنتائج كبيرة سوى أنه كان لها بعض انعكاسات سلبية على جمعيتهم، حتى إن بعض النقاد اعتبروا أنّ سنة ١٩٣٦ كانت سنة الذروة في العمل الإصلاحي منذ تأسيسه.

---

(٤٤) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص ٣١٩.

(٤٥) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، إعادة ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص٣١.

(٤٦) محمد العبدة، مالك بن نبي وجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين، متوفر على الموقع الإلكتروني: www.islamtoday.net

(٤٧) انظر: الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، ص ص٤٢-٤٣.

(٤٨) انظر مثلًا :محمد الهادي الحسني، مالك بن نبي وجمعية العلماء، متوفر على الموقع الإلكتروني: http://assala-dz.net/ar

لقد كانت سنة ١٩٣٦ بالنسبة للحركة الإصلاحية الباديسية كما يقول علي مراد: «السنة الأكثر ثراء في تاريخها من حيث انتصاراتها الباهرة ومن حيث انكساراتها المؤلمة [...] فبقدر ما كان الحدث الأول [انعقاد المؤتمر] مواتيًا لبعض الوقت بالنسبة للحركة الإصلاحية من حيث تمكينها من التحكم في الرأي العام الإسلامي وجعل ابن باديس يبلغ الذروة، كان الحدث الثاني [اغتيال المفتي] سببًا للفرقة في صلب الحركة الإصلاحية كما في صلب الجماعة الإسلامية»(٤٩).

٢ , ٢- تفويت الحركة الإصلاحية لفرص الاستفادة من الطاقات الفكرية والإدارية التي لا تنتمي إليها عضويًّا: تميّزت العضوية في الجمعية باقتصارها على الفقهاء والشيوخ والأئمة(٥٠)، وعدم استيعابها للمفكرين والباحثين المتخصصين في العلوم الأخرى. وقد كان لهذا العامل أثره المباشر في طبيعة إنتاجها العلمي ومخرجاتها الثقافية الذين اقتصرا على التفسير واللغة العربية والآداب والتاريخ والوعي السياسي الوطني والقومي(٥١).

ولعلّ أبرز الأمثلة على ذلك موقف العلماء من مالك بن نبي، وبعض عناصر النخبة الإسلامية المتكونة تكوينًا غربيًّا وباللسان الفرنسي، أمثال حمودة بن الساعي وأخوه صالح، وغيرهم على قلّتهم في تلك الفترة؛ فعلى الرغم من اعتراف مالك بن نبي -مثلًا- بانتمائه مذهبيًّا لتيار الإصلاح، وأنه يرى نفسه أقرب إليهم؛ وبالرغم من تعاونه معهم في عديد المناسبات كتابةً في صحافة الجمعية أو محاضرةً في نواديها، إلّا أنّ ذلك لم يتطوّر إلى مستوى التعاون العضوي(٥٢).

---

(٤٩) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص ٢٢٢.

(٥٠) بموجب الفصل السابع من القانون الأساسي للجمعية فإنّ أعضاءها يتشكلون من ثلاث طبقات: مؤيدون وعاملون ومساعدون، وبموجب الفصل الثاني عشر فإنّ الأعضاء «العاملون» هم الذين يصح أن يطلق عليهم لقب عالم بالقطر الجزائري، دون تفريق بين من تعلّم ونال منهم إجازة في المدارس الرسمية الجزائرية أو الذين تعلّموا بالمعاهد الإسلامية الأخرى، أما المؤيدون والمساعدون فيشملون كل من يتفق مع مشروع الجمعية -من غير طبقة العاملين- ويريد دعمها بماله وجهده في نشر دعوتها الإصلاحية. انظر: محمد خير الدين، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٥١) مصطفى بن حموش، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هل كان مشروعًا ناقصًا؟، متوفر على الموقع الإلكتروني: http://www.binbadis.net/

(٥٢) صرح ابن نبي قائلًا: «لقد بذلت شطرًا من حياتي في سبيل الحركة الإصلاحية، وشهدت في مناسبات مختلفة بالفضل لجمعية العلماء التي قامت في الجزائر بنشر العلم والدين، وتكلّمت مرات في معاهدها دون أن أكون عضوًا من أعضائها»، وأردف في هامش الصفحة نفسها معلّقا: «وعلى الأصح دون أن تدعوني هذه الجمعية للمساهمة في شؤونها الإدارية حتى ولو قدمت الطلب من أجل ذلك في بعض الظروف القاسية في حلبة الصراع الفكري». انظر كتابه: في مهب المعركة: إرهاصات الثورة، ط٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١٤٠.

وفي هذا الصدد يقول محمد العبدة معقّبًا على موقف الجمعية: «ولكن في أجواء المجتمعات الإسلامية لا نستبعد صدور خطأ مثل هذا، وكان بإمكان الجمعية أن تستفيد من مالك بن نبي في أمور يتقنها، وهو سيستفيد من الجمعية وعلمائها ونظرتهم الشرعية إلى كثير من القضايا. وإذا أردنا القياس مع الجماعات الإسلامية اليوم -رغم الفروق بينهم وبين الجمعية- فإنه من غير المستغرب أن يوجد أناس في هذه الجماعات لا يرغبون في أهل الفكر وأهل النظر والتمحيص، ولا يرغبون فيمن ينتقد أو يقترح حلولًا لا تعجبهم»(٥٣).

في مقابل ذلك نجد ترحيبًا واحتضانًا لبعض الأسماء الأخرى في موقف يدعو إلى التأمّل، فقد كان محمد الصالح بن جلول مثلًا شخصًا مقرّبًا من ابن باديس، ورغم عديد مواقفه السلبية من الحركة الإصلاحية لم يمنعها ذلك من دفعه ليصبح رئيس وفد المؤتمر الإسلامي، وكان ابن باديس نفسه هو من اقترح اسمه ليحظى بقيادة الأمة الجزائرية لتبليغ مطالبها إلى الحكومة الفرنسية كما بيّناه فيما سبق.

هل طبيعة التكوين وطبيعة الخلفية الفكرية والمعرفية هي من وقف حائلًا دون تحقيق هذا الاندماج العضوي؟، هل هي طبيعة اللغة؛ إذ كان مالك وبعض زملائه قد استكملوا دراساتهم التخصصية بفرنسا وبلغتها الفرنسية؟

بينما درس وتشكّل كل أعضاء الفريق الباديسي تقريبًا في مدارس عربية، إما داخل الجزائر أو خارجها، وكانت لغة تكوينهم هي اللغة العربية؟، وبالتالي كانت هذه الخلفيات أسيجة تصنع بعض التمايز، وتمنع على المنظمة العلمائية الانفتاح على هؤلاء للاستفادة من طاقاتهم وخبراتهم؟ تلك أسئلة تحتاج إلى تأمّل وبحث.

٢,٣- مسألة الثورة التحريرية وضعف التموقع العلمائي: ليس من شأننا الحديث عن موقف الجمعية من الثورة، فهذه المسألة وإن حصل حولها جدل كبير؛ حيث يؤكد البعض سبقها في الاعتراف بها، وينفي عنها البعض ذلك. إلّا أنّ الثابت هو أنّ الجمعية انخرطت عضويًّا في الثورة التحريرية منذ ربيع ١٩٥٦.

بيد أنّ الملاحظ في هذا الصدد هو ضعف التموقع العلمائي في مجمل الهيكل التنظيمي والقيادي للثورة، وهو ما يجعلنا نتساءل عن سبب ذلك؛ ففي الوقت الذي استطاعت فيه عديد العناصر والحساسيات السياسية والتنظيمية والأيديولوجية الأخرى -والتي دخلت على خط الثورة في الفترة نفسها التي دخلت فيها الجمعية تقريبًا- الوصول إلى أعلى الهرم

(٥٣) محمد العبدة، مالك بن نبي وجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين، متوفر على الموقع الإلكتروني:
www.islamtoday.net

القيادي للثورة، مثلما كان حال بعض المركزيين والاندماجيين وحتى الشيوعيين، وجدنا العلماء في مؤخرة الركب؟

لم تبرز الشخصيات القيادية في الجمعية كالإبراهيمي والفضيل الورتيلاني المقيمَين في القاهرة منذ ١٩٥٢، كجزء من قيادة الخارج(٥٤)، أما العناصر القيادية الأخرى ممن بقيت في الداخل وانضمت هي الأخرى للثورة فلم يرتقِ إلَّا قليل منها بعض المراتب القيادية الميدانية(٥٥).

وإذا كانت القيادات والعناصر المحسوبة على التيارات الأخرى (مركزيين، جماعة أحباب البيان، بعض العناصر اليسارية، لا حزبيين) قد التحقت بالثورة ثم دخلت بعدها في مسارات من الصراع والتدافع لتحسّن من مواقعها، ومن مواردها الرمزية والمادية، ومن مصادر الوجاهة والتأثير، وصناعة القرار في مؤسسات الثورة وهيئاتها القيادية، فقد بقيت عديد العناصر القيادية المحسوبة على جمعية العلماء على هامش الحدث.

هل هو نوع من الزهد الثوري؟، أو التعفّف الأخلاقي؟ هل هو هروب من الولوج في مسارب المكر والخديعة التي عادة ما تميّز العمل السياسي، والتي تعجز «النزعة التطهرية للعلماء» عن مجاراتها؟(٥٦)، أم هي قلّة دربة، ونقص إعداد وتكوين، وضعف وعي بمعادلات الصراع وأبجدياته؟ أم هو دليل آخر على شعور متجدّد لدى العلماء بمركب النقص إزاء

(٥٤) انظر للتوسع أكثر: الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية، ط ١ (دبي، الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، ص ٣٢١ وما بعدها. وإنه لمن المثير للانتباه حقًّا أنّ شخصية كبيرة وفاعلة مثل الفضيل الورتيلاني التي أبانت عن نشاطية منقطعة النظير منذ استقرارها في فرنسا ثم في المشرق، لم تستطع أن تجد لها موطئ قدم مع قيادة الجبهة في القاهرة!

(٥٥) تعدّ الجداول الوصفية التي أعدها محمد حربي حول الأصول الاجتماعية والثقافية والحزبية والمهنية للقيادات السياسية والميدانية للثورة موجبة للملاحظة؛ فمن ضمن ٢٩ اسمًا لمسؤولي الولايات وأعضاء هيئة الأركان العامة بين سنوات ١٩٥٦ - ١٩٦٢ لا نعثر إلّا على اسم واحد منحدر من تيار العلماء هو العقيد محمد شعباني. ومن مجموع ٢١ اسمًا ممن شكّلوا أعضاء فدرالية جبهة التحرير في فرنسا لا نعثر أيضًا إلّا على اسم واحد محسوب على العلماء هو أحمد طالب نجل الشيخ الإبراهيمي؛ أما الجدول المخصص لمديري الديوان والمستشارين السياسيين للوزراء والمنظرين في الحكومة المؤقتة، فلا نعثر على أي اسم منهم. وفي الجدول الذي يتضمن أعضاء مجالس الولايات عشية وقف إطلاق النار والمتكون من ٣٠ اسمًا، لا نعثر إلّا على ٣ أسماء متحدرة من تيار العلماء وهم: محمد الصالح يحياوي، عمار ملاح والعقيد شعباني. انظر: محمد حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع، ترجمة: كميل قيصر داغر، ط ١ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ودار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ص ٣٢٠-٣٢٤.

(٥٦) يعد كتاب محمد حربي، جبهة التحرير الأسطورة والواقع، واحدًا من الكتب التاريخية المهمة التي أبرزت مشاهد عديدة من هذه الصراعات داخل جسم الثورة ومؤسساتها ؛ حيث وصل بعضها إلى حد التصفية الجسدية.

القادة السياسيين، تمامًا مثلما كان حالهم منذ المؤتمر الإسلامي لسنة ١٩٣٦؟

ذلك ما يمكن ترجيحه في هكذا وضع، ولا يمكن أن ننكر أنّ بعض نخبة العلماء كانوا دون السوية المطلوبة إزاء معطى التموقع، وضعف استيفاء شروطه الواقعية، مقارنة إلى نظرائهم من التيارات والحساسيات الأخرى.

هذا الموقف الضعيف على الصعيد الاستراتيجي ستكون كلفته كبيرة إزاء عمليات التموقع والنفاذ في مؤسسات الدولة الوليدة وفي مفاصل القرار فيها؛ ففي الوقت الذي حافظت فيه عناصر من مختلف التيارات على موطئ قدم، خرج العلماء صفر اليدين، سوى من بعض المناصب والمسؤوليات المحدودة والبسيطة في وزارات الأوقاف والعدل والتربية.

٣- في محاولة تفسير الظاهرة

أكدنا فيما سبق على ثنائية حضور- غياب الوعي بمسألة الصراع الفكري في مجمل جهد الجمعية؛ وعلى أنّ هذا الوعي الذي كان حاضرًا لدى ثلة من نخبتها القيادية لم يؤل إلى تيار عام داخل المدرسة الإصلاحية العلمائية، بل إنّ تمثّل هذا الوعي في بعض المحطات التاريخية لدى هذه النخبة القيادية نفسها كان دون السوية المطلوبة في بعض الأحيان، ممَّا انجرّ عنه نتائج سلبية على واقع الجمعية، وعلى حضورها النوعي، سواء في مرحلة الثورة، أو في المرحلة التي أعقبتها.

فلئن كان العلماء قد انضموا رسميًّا إلى جبهة التحرير الوطني أثناء الثورة التحريرية، فقد كان من سوء حضهم كما يقول علي مراد «أنه لم ينظر إليهم بوضوح بوصفهم بناة الاستقلال»[٥٧]، وفي الوقت الذي تأكّد فيه تمجيد اتجاه دعاة الاستقلال، وورثتهم في جبهة التحرير الوطني كسنان الرمح في الكفاح التحرري الوطني، كان الإصلاحيون يتراءون كورثة لحركة جعلت من الإحياء الثقافي والوطني للشعب الجزائري أولوية، ومن هذا المنطلق لم يكن العلماء في وضع يسمح لهم بالمطالبة بأي نفوذ[٥٨].

إنّ هذا الوضع الذي بات عليه العلماء تجاه معارك الأفكار وحرب المفاهيم؛ أي اتجاه الصراع الفكري والسياسي بكلمة مختصرة؛ حيث لم يؤل وعيهم به إلى تيار عام في صفوف محازبيهم (Les militants) ومشايعيهم، بله حتى لدى بعض قيادييهم، يمكن تفسيره بما يأتي:

---

(٥٧) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص ٨.

(٥٨) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص ٣٦٨.

٣,١- محدودية السقف العلمي للجمعية: إنّ المتفحّص للبرنامج التكويني للجمعية -مثلما يقول الباحث ابن حموش- يجد أنه كان في معظمه مقتصرًا على اللغة العربية وآدابها وعلى العلوم الشرعية والتاريخ، في حين لم تجد العلوم العصرية الأخرى التي كانت تعجّ بها في تلك الفترة أوروبا، بله حتى المدارس الفرنسية في الجزائر طريقها إلى ذلك المنهاج(٥٩).

إنه تكوين تراثي يعتمد على أحادية لغوية، وعلى مبدأ العلم المفيد المقلّ، ويحصر نفسه في مجال معرفي عتيق؛ فقهي وثيولوجي وأدبي وعلمي ماضي يجعل أفق الطالب والمناضل أفقًا محدودًا، تبعًا لما تتيحه هذه العلوم من رؤية للوجود والواقع.

إلى جانب ذلك، فإنّ تكوين المناضل هو تكوين بعيد الصلة عن الاشتغال بالتنظير والتخطيط الاستراتيجي، وعن الإلمام بآليات الصراع الفكري التي تتقنها الحساسيات والفعاليات التنظيمية والحزبية المنفتحة على التيارات والخبرات الإنسانية في مجال إدارة شؤون وعمليات الصراع الفكري والسياسي(٦٠).

يقول علي مراد بخصوص هذه المسألة: «أما السياسة والتحليل الصارم للحقائق الاقتصادية والاجتماعية فلم تكن مجالاتهم المفضلة (أي العلماء). ورغم أنهم سعوا بناءً على مبادئ سلفيتهم إلى إصلاح جميع أوجه الحياة الإسلامية حولهم، فإنهم لم يقوموا بعمل أصيل، ولم يصلوا إلى نتائج محمودة خارج مجالات العبادة والتعليم التي كانت من الوجهة التقليدية من مهام رجال الدين في ديار الإسلام»(٦١).

رأي يوافقه فيه المؤرخ أبو القاسم سعد الله رغم أنه خريج مدارس الجمعية؛ حيث أكّد في معرض تعليقه على اختيار العلماء تأسيس جمعية تشتغل على الشأن الثقافي والديني، أنّ الإدارة الفرنسية ما كانت لتوافق على طلبهم لو نصّوا في قانونهم على أنها جمعية تشتغل بالسياسة أو تدعو للاستقلال. ولو فعلوا ذلك لكان مصيرها الحل ومصيرهم السجن، وبذلك يمكن أن يتحوّلوا إلى حزب سياسي يعمل في الخفاء والمنافي، ثم يعلّق قائلًا: «ونحن لا نظن أن التكوين الاجتماعي والثقافي للعلماء يؤهلهم لهذا الدور»(٦٢).

إنّ بعض هذه المسائل تبقى إلى اليوم أحد المثالب التي تميّز برامج عديد التيارات والحركات الإسلامية، وتنعكس في مستوى قياداتها وأتباعها، فضعف الخلفية الفكرية

(٥٩) مصطفى بن حموش، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هل كان مشروعًا ناقصًا؟،متوفر على الموقع الإلكتروني: http://www.binbadis.net/

(٦٠) الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية، ص ٣٢٤.

(٦١) علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص ٣٦٨.

(٦٢) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج٤، ص ص١٤٥-١٤٤.

والفلسفية، وضعف الاتصال بالعلوم الإنسانية بما هي علوم للروح، وبدورها المخصوص في تكوين العقل النقدي، وضعف جهدهم في محاولة افتكاكها هو ملمح يمكن للجميع ملاحظته.

وعندما تقع هذه الحركات في مطبّات العطب، ومزالق سوء تقديرها للواقع، تستنجد قياداتها بتراث تاريخي ضخم يجري استدعاؤه من مدونات سِيَر الأنبياء والرسل والصالحين.. لتبرير الفشل والإخفاق ومخالفة سنن الواقع الغلّابة، تحت مسمى المحنة والابتلاء والمظلومية، ويغيب منطق النقد الذاتي ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُم﴾[٦٣]، ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ يَتَلَاوَمُونَ﴾[٦٤] الذي يكشف العيوب ويُعرّي النواقص، ويفتح مساحة للمصارحة مع الذات لأجل الاستدراك والتصحيح.

٣,٢- طبيعة العقل الإصلاحي بما هو عقل بياني: وهي ميزة ناجمة عن طبيعة التكوين الذي يتلقّاه الفرد المنخرط في سلك التعليم العلمائي، وإن كنا لا نطالب الجمعية بتخريج جيل من الفلاسفة اعتبارًا بالظرفية التي اشتغلت فيها وهي ظرفية صعبة من دون شك، إلَّا أنّ هذا لا يمنعنا من توجيه بعض الملاحظات بخصوص نوعية ما كان يتلقّاه الملتحقون بمدارسها ومعهدها التعليمي.

ومع تقدير الجهد التعليمي الذي بذلته الجمعية في تلك الظروف الخاصة؛ حيث كان التعليم حظوة اجتماعية لا يبلغها إلَّا قلّة من المحظوظين والميسورين، فإنّ الخطة التعليمية المتّبعة كانت مفرداتها تنهل من التراث ومن علوم السلف أكثر مما تنهل من علوم العصر، وهكذا وجدنا احتفاء بعلوم اللغة والبيان، وعقلًا يتذوّق الشعر، ولسانًا يقرضه، ونفسًا تطرب له، أكثر مما وجدنا احتفاء بالعلوم والمساقات التي تفتح العقل على التفكير العقلاني، وتكوّن العقل النقدي، والحسّ الواقعي، لتُستَدخَلَ هذه القيم الحيّة وتتوطن ضمن منظومة عاداتنا الفكرية ومناخنا الثقافي.

ولعلنا نعود من جديد لمالك بن نبي الذي لم ينسَ أن يسجّل ملاحظاته على هذا المناخ الثقافي الذي كانت تصنعه الحلقات الفكرية المنتظمة في نوادي ومؤسسات التعليم والتثقيف العلمائية؛ حيث كتب يقول تعليقًا على ما لاحظه في إحدى زياراته لنادي الترقي: «وأنا اليوم أدرك ما تعانيه هذه العقول المحبة للبلاغة الأدبية كما كانت (ولا تزال) عقول الكثير من الجزائريين، بحضور شاب جزائري [يقصد مفدي زكريا] يمكنه أن يُثير انتباههم

(٦٣) آل عمران، الآية: ١٦٥.

(٦٤) القلم، الآية: ٣٠.

بفضل الشكل اللبق والسهل لتعبيره، وبفضل ما ضمّنه من محتوى. فبالفعل ومنذ وجودي بباريس أحسست بأني مختلف عن إخواني المسلمين حتى في المجال الديني؛ حيث لم يكن إيماني تأمليًّا وحسب بل عمليًّا. فقد أصبحت ذلك العقل البراغماتي والعملي الذي لا يمكن لواقعيته ودقته إلَّا أن تفاجئ عقولًا تعوّدت عدم الدقة وغياب الواقعية»[٦٥].

إنّ الروح الديكارتية التي كانت تتشرّبها عقول النخبة الجزائرية الملتحقة بالمدارس والمعاهد الفرنسية يبدو أن مدارس الجمعية لم تكن قادرة على توصيلها، وعلى هذا بقي تعليم كثير من الجزائريين مستقطبًا بين منظومتين متوازيتين تكرستا بعد الاستقلال، منظومة متأثرة بالحداثة الغربية ومفتتنة بها، ومنظومة تراثية مكتفية بذاتها، فوّتت على المجتمع فرصة إحداث التركيب الإبداعي الذي يصنع الفرد المتشبع بتراثه والمنفتح على عصره.

لهذا ليس من المستغرب أن يحمل ابن نبي على الجمعية في عديد المرّات مفسرًا بعض سلوكها بطبيعة التكوين الذي تلقّته نخبتها، فقد قال معقّبًا بعد ثلث قرن من انعقاد المؤتمر الإسلامي: «إنّ الظروف السانحة وضعت العلماء أمناء على مصلحة الشعب فسلموا الأمانة لغيرهم [..] ولا مجال هنا لبحث القضية في جوهرها الحضاري، لفحص الأسباب التي جعلت العلماء -أي الطائفة المتكونة من بوتقة ما نسميه الثقافة التقليدية- لا يستطيعون القيام بالمهام الكبرى»[٦٦].

٣,٣- ضعف التكوين والتدريب الميداني: في مجال العمل السياسي والنقابي الذي يتيح للفرد الاحتكاك بالواقع الميداني في تفاصيله وحيثياته، فيَخبَرَ أساليب المناورة والصراع، ويتدرّب على مهارات التسيير والتدبير، وتحصل له الدربة والفهم والتواصل مع مفردات المجتمع الأخرى، وهو مجال يمكن القول بأنه لم يحَض بأولوية في سلّم اجتهاد الجمعية، وإن كانت لها بعض المحاولات في تشجيع إنشاء بعض الفرق الكشفية والرياضية.

ويبدو أنّ هذا ملمح تشترك فيه الحركة الإصلاحية في الجزائر مع عديد الحركات الإسلامية الأخرى، فإذا كان التيار القومي قد ركز على مؤسسة الجيش معتبرًا إياها أداة تحقيق التغيير، وحثّ مشايعيه على النفاذ في أجهزتها وانتزاع مراكز القيادة فيها؛ وإذا كانت التيارات اليسارية قد اختارت العمل النقابي لتجنيد الشرائح والطبقات العمالية، ووظفتها كقوة ضغط لتحقيق أهدافها، فإنّ التيارات ذات المنزع الإسلامي اكتفت في الغالب بالفضاء التعليمي وبقيت حبيسة فيه.

(٦٥) مالك بن نبي، العفن (مذكرات)، ١٩٣٢ - ١٩٤٠، ترجمة: نور الدين خندودي، الجزء الأول، ط ١ (الجزائر: دار الأمة، ٢٠٠٧)، ص٤٣.

(٦٦) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص ٣٦٨.

وفي الوقت الذي أصبح فيه للنقابات والأحزاب شأن خاص بها هي محاضن للتدريب، ومصانع لتخريج الكفاءات القيادية التي تتقن فن الصراع والمناورة، بقيت الحركات الإسلامية حبيسة الفضاء الطالبي الذي فوّت عليها تحصيل الكثير من الخبرات التي كان من الممكن أن تطوّر أداءها، وتحقّق لنفسها الانغراس اللازم، والتأمين الاستراتيجي من الاقتلاع، في حالة تعرّضها لضربات الخصم سواء كان هذا الخصم سلطة استعمارية أو بطش دولة الاستقلال.

□ على سبيل الختم

إن ثقافة الفخر والمديح لا تبني بل تهدم، لذلك آثرنا في هذه الدراسة التوجه نحو محاولة نقد تجربة من التجارب المهمة في الإصلاح والتجديد في القطر الجزائري، وهي تجربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دون أن يعني هذا النقد انتقاصًا من مقامات رجالها وأفضالهم على الأمة الجزائرية ودورهم الخطير الذي نهضوا فيه بواجب إحياء اللغة والدين، وإعادة بعث مكونات الثقافة والهوية الجزائرية التي كادت تندرس تحت معاول مشروع وسياسات التفكيك الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الاستعماري الممنهجة.

غالبًا ما تنحو الدراسات المهتمة بتاريخ الجمعية، وبخاصة تلك الدراسات التي تنطلق من الأوساط القريبة من فكرها، أو المحسوبة على تيارها، إلى تعداد مناقبها، وإبراز إنجازاتها ودورها الاستراتيجي في المحافظة على هوية الأمة الجزائرية ووجودها الثقافي، وهو ما ألمحنا إليه في المفتتح الإشكالي لهذه الدراسة.

بيد أنّ الدراسات التي تأخذ هذه التجربة بميزان النقد ربما لا تزال شحيحة، رغم أهميتها في الوقوف على مكامن الخلل لأجل تحقيق مفهوم «العبرة» كما نصّ عليه البيان القرآني «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ»[٦٧].

والتواصل التجديدي مع هذه التجربة، ومحاولة الاستفادة منها في تجارب ومحاولات التغيير المعاصرة، وبخاصة تلك التي لا تزال تعتبر تجربة العلماء جذرًا فكريًّا وتنظيميًّا جديرًا بالاقتداء والمتابعة[٦٨].

---

(٦٧) يوسف، الآية: ١١١.

(٦٨) ذلك ما تجسّده جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الحالية بعد إعادة إحيائها كتنظيم جمعوي بموجب قانون الجمعيات الوطنية في الجزائر، أو ما تُعلنه بعض حساسيات الحركة الإسلامية في الجزائر التي تعتبر نفسها قريبة من تجربة جمعية العلماء. وللإشارة فإن غالبية هذه الحركات تحيل في نصوصها المرجعية على جمعية العلماء كتجربة يجري الاستلهام منها.

إنّ الزاوية النقدية التي حاولنا جهد الاستطاعة استبانتها عبر هذه الدراسة، وهي تلك المتعلقة بمعطى الصراع الفكري وفقه الواقع، بما هو محل التحرّك والعمل، بالاستناد إلى التجربة التاريخية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تبرز أنّ بعض المآلات السلبية لعمل هذه الجمعية كان ناجمًا في بعض جوانبه من قلّة تحقّق بالشروط الموضوعية التي يتطلبها التحرك في نطاق المجتمع، وبخاصة في تلك الظروف الاستثنائية بما هي ظروف مشروطة بالحالة الاستعمارية.

ويبدو من المُشَاهَدِ والمعيش ما هو عليه حال عديد الحركات والتيارات الإسلامية وفعاليات المجتمع المدني في البلاد العربية والإسلامية اليوم من ضعف شديد في فهم واستيعاب معادلات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الذي تتحرّك فيه، وهو ما يجعل تجاربها ومحاولاتها التغييرية أشبه بالمحاولات الصفرية التي ما تكاد تنهض حتى تسقط من جديد.

ولعلّ مآلات تجارب بعض هذه الحركات في مرحلة ما بعد الربيع العربي تدعونا حقًّا للتأمّل؛ إذ أثبتت مرة أخرى أنها تحوز على توتّر الروح وحماسة القلب، ولكنها قليلة التحقّق بشروط الصواب الذي ينبني على فهم سديد بحيثيات الواقع وإدراك مكوناته وعناصر التأثير فيه، والقوى التي تتنازعه والإكراهات التي تميزه.

لذا فإنّ أي نجاح مشروط بالتحقق بأقصى درجات الوعي بهذا الواقع والفهم المكين لمساربه ودروبه، ولعلّ مراجعة تجارب سابقة في الزمن، ومنها تجربة جمعية العلماء الجزائرين يكشف عن جوانب مشرقة من القدرة على مغالبة هذا الواقع وتحقيق الانتصارات الميدانية فيه رغم قتامة الظرف التاريخي وإكراهاته، وهي جوانب جديرة بالتأسي من دون شك.

كما أنّ هناك سقطات وعثرات تكشف هي الأخرى عن قصور ينبغي استدراكه، وبهذا تتفاعل الأجيال، ويستفيد اللاحق منها من تجارب السابق، سواء تلك الناجحة منها أم الفاشلة.

الحق كمفهوم في البحوث العلمية

الدكتور فيصل العوامي*

□ سياق البحث

تفترض هذه الدراسة أن حرية التعبير حق من الحقوق الكبرى للإنسان بالمعنى الفقهي والقانوني، لهذا لا بد من تسريح النظر في البعد المفاهيمي لمادة حق؛ لأنه سيساعد على تشخيص مستوى ممارسة هذا الحق خارجًا من قبل صاحب الحق.

□ مفهوم الحق علميًّا

لم يُوْلِ بعض الفقهاء أهمية للبحث المفاهيمي لمادة حق، كما هو ملاحظ في مطاوي كلمات السيد الخوئي، حيث صدّر كلامه بالحديث عن أقسام الحقوق ثم انتقل مباشرة للحديث عن الفارق بين الحق والملك من جهة، وبين الحق والحكم من جهة أخرى، من دون التوقّف عند الحديث عن ماهية الحق[1]، بل صّرح

* كاتب وباحث من السعودية.

(١) أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى ١٩٩٢م، ج٢ ص٣٣٠ - ٣٤٤.

بعضهم كالسيد الحائري بعدم وجود أثرٍ عملي لهذا اللحاظ من البحث، فبالرغم من أنه تناول الجانب المفاهيمي بشيء من التفصيل، إلَّا أنه ختم حديثه بالقول: «وعلى أية حال فهذا المنحى من البحث الذي بحثناه حتى الآن، وهو البحث عن تعريف الحق، وإن كانت له قيمته من زاوية فقه الحقوق ولكن لا أثر عملي فقهي يترتب عليه، وإنما الأثر العملي يترتب على منحًى ثانٍ من البحث، وهو ما قد يسمّى ببحث الفرق بين الحق والحكم، وهو البحث عن الآثار المعروفة التي قد ترتّب على الحق»[٢]. ومفاد هذا الكلام أننا لو قلنا بأن الحق يفيد الملكية لن يكون لذلك آثار فقهية عملية تختلف عن الآثار المترتبة على القول بإفادة الحق للسلطنة أو الأولوية.

لكن حتى لو سلّمنا جدلًا بعدم وجود ثمرة عملية لذلك فإنه لا يمنع من البحث فيما إذا كانت هناك ثمرة علمية.

الظاهر أن المتداول في البحث المفاهيمي الفقهي لمادة حق أخص من المفهوم اللغوي والقرآني وكذلك الروائي، والذي يبتني عليه الفعل القانوني إنما هو المفهوم الفقهي. كيف؟

ينبغي بدايةً تخصيص بحث لكل مفهوم من هذه المفاهيم، ليتضح لنا في النهاية المفهوم الذي خُصِّصَ البحث من أجله. وهذا بطبيعته سيجعل للبحث المفاهيمي في مادة حق أثرًا عمليًّا إضافةً للأثر العلمي.

وليس من الضرورة أن يكون في ذلك إيراد على الحائري حين قال بعدم وجود أثر عملي؛ إذ إن الأمر هنا ربما يكون من باب اختلاف اللحاظ، فالحائري عندما قال بعدم وجود ذلك الأثر كان لحاظُه المفهومَ الفقهي بما هو، أي من باب الماهية المهملة، بينما اللحاظ هنا من باب اللابشرط المقسمي، أي علاقة المفهوم الفقهي بالمفاهيم الأخرى للمادة نفسها، باعتبار أن الفعل القانوني إنما يبتني على المفهوم الفقهي فقط دون المفاهيم الأخرى، ولا شك أن لذلك أثارًا عملية في البحث الفقهي فضلًا عن القانوني.

أولاً: مفهوم الحق لغويًّا

فُسِّر الحق عند أهل اللغة تارة بأنه خلاف الباطل، وتارة بمعنى الوجوب والثبوت، والظاهر أن الثاني نتيجة تلقائية للأول.

فقد قال صاحب المقاييس «حقّ: الحاء والقاف أصل واحد وهو يدل على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل»، ثم قال «ويقال حقَّ الشيء: وجب»[٣].

---

(٢) السيد كاظم الحائري، فقه العقود، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ ج١ ص١٢٥.

(٣) أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، معجم مقاييس اللغة، مكتبة الإعلام الإسلامي ١٤١٤هـ ج٢ ص١٥.

وهكذا قال المصباح «الحق خلاف الباطل»، ثم قال «وهو مصدر حقّ الشيءُ من بابي ضرب وقتل إذا وجب وثبت،... وحققتُ الأمر أُحِقُّه إذا تيقّنته أو جعلته ثابتًا لازمًا»[٤].

وفي لسان العرب «الحق: ضد الباطل»، وفيه أيضًا «حقّ الأمر ويحقّ حقوقًا: صار حقًا وثبت، قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوبًا، وحقّ عليه القول وأحققته أنا. وفي التنزيل: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾[٥] أي ثبت، قال الزجاج هم الجن والشياطين، وقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[٦] أي وجبت وثبتت، وكذلك ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ﴾[٧] وحقه يحقه حقًا وأحقه، كلاهما أثبته وصار عنده حقًا لا يشك فيه»[٨].

وقد استنبط الفقيه الأصفهاني من هذه الكلمات أن الحق مفهومًا يعني شيئًا واحدًا وهو الثبوت، كما هو ظاهر عبارته التالية: «وأما الحق فله في اللغة معانٍ كثيرة، والمظنون رجوعها إلى مفهوم واحد، وجعل ما عداه من معانيه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، وذلك المفهوم هو الثبوت تقريبًا، فالحق بمعنى المبدأ هو الثبوت، والحق بالمعنى الوصفي هو الثابت، وبهذا الاعتبار يطلق الحق عليه تعالى لثبوته بأفضل أنحاء الثبوت الذي لا يخالطه عدم أو عدمي، والكلام الصادق حق لثبوت مضمونه في الواقع»[٩].

وبالتالي فقول اللغويين (خلاف الباطل) أو (نقيض الباطل) يعني أن له وجودًا ثابتًا، باعتبار أن الباطل لا وجود له من رأس، أي أنه نوع من الكذب، وفي مقابله الصدق، أي الوجود الواقعي.

والثبوت المقصود هنا يعني أنه ثابت في نفسه، وقد يكون بمعنى الثبوت للغير إذا أُسند الحق إليه، فإذا قيل عن الشيء أنه حق كان بمعنى الثبوت في نفسه، وأما إذا قيل بأنه حق لفلان فهو يعني أنه ثابت له.

ولا شك أن الحق لغويًا يتضمن معنى الثبوت، لورود هذا المعنى في كلمات اللغويين، لكن الكلام هل المراد الثبوت فقط، أم هناك لحاظ آخر؟

---

(٤) العلامة المصطفوي، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ.ش، ج٢ ص٣٠٥.

(٥) القصص، آية ٦٣.

(٦) الزمر، آية ٧١.

(٧) يس، آية ٧.

(٨) ابن منظور، لسان العرب، ، قم: نشر أدب الحوزة، محرم ١٤٠٥هـج١٠ ص٤٩.

(٩) الشيخ محمد حسين الأصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، الناشر: ذوي القربى، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ، ج١ ص٣٨.

يلاحَظ في تعريفات اللغويين المذكورة أعلاه ورود لحاظ آخر بضميمة الثبوت، وهو الوجوب في بعضها، واللزوم في بعض آخر.

فهل المراد هنا بالوجوب ما يرادف الثبوت، كما قد يظهر من عبارة لسان العرب حيث أنه عرّف الثبوت بالوجوب، قال «حقّ الأمر ويحقّ حقوقًا: صار حقًا وثبت، قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوبًا»، بل ذكر المقاييس الوجوب دون الثبوت، قال «حق الشيء: وجب».

أم أن في الوجوب لحاظًا إضافيًا، كما قد يظهر من عبارة المصباح حيث أنه عطف الثبوت على الوجوب، قال «وجب وثبت»، والعطف يدل على المغايرة ولو النسبية، كما أنه ذكر حالين للحق وهما الثبوت واللزوم، قال «وحققتُ الأمر أُحِقُّه إذا تيقّنته أو جعلته ثابتًا لازمًا».

ويضاف إلى ذلك أيضًا اعتبار ولحاظ آخر في تعريف الحق نص عليه اللغويون، وهو اليقين والمطابقة التامة للواقع، ففي العبارة الأخيرة للمصباح نُصَّ على اليقين «تيقّنته»، وفي المقاييس نُصَّ على الإحكام والصحة «حقّ: الحاء والقاف أصل واحد وهو يدل على إحكام الشيء وصحته».

والظاهر وجود مغايرة ولو من جهة بعض اللحاظات لا جميعها، أي ليس من الضرورة أن يكون التغاير بمعنى التباين المطلق، فيكفي أن يكون بمعنى العموم والخصوص من وجه، والظاهر أنه كذلك، وذلك أن اللغويين يعتمدون في تعريف الألفاظ وتشكيل معانيها على الاستعمالات العرفية عند قدامى العرب:

فالعرب تارة يستعملون اللفظ في معنى ومجال واحد فقط، فيُفْهَم بذلك أن معنى اللفظ هو هذا لا غير، كما هو ظاهر استعمالاتهم للفظ (صنم)، وهو الشيء الذي يُتَّخَذ للعبادة، مع بعض التفاصيل لسنا بصددها في هذا المقام، ولذا قال صاحب المقاييس «صنم: كلمة واحدة لا فرع لها»[10].

وتارة يستعملونه في معانٍ ومجالات حقيقيّة متعددة، فيُفْهَم بذلك وجود اشتراك لفظي، كلفظ (عين) المستعمَل في العين الباصرة والعين النابعة وغيرهما على نحو الحقيقة[11]، وكلفظ (ظنَّ) المستعمَل بمعنى تيقّنَ وبمعنى شكَّ على نحو الحقيقة بحسب

---

(١٠) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٣ ص٣١٤.

(١١) السيد علي نقي الحيدري، أصول الاستنباط، الكاظمية: مكتبة الإمام الصادق عليه السلام، ص٥٠.

الظاهر[١٢]، وكلفظ (شعب) الدال على الافتراق والاجتماع[١٣]، وفيه قال الخليل الفراهيدي «من عجائب الكلام ووسع العربية أن الشّعب يكون تفرّقًا ويكون اجتماعًا»[١٤].

وقد يستعملون اللفظ أيضًا في عدة مجالات لكن لا بمعنى الاشتراك اللفظي، وإنما بمعنى أن اللفظ يدل على مجموع ذلك في آن، والظاهر لمن له أنس بالكتب اللغوية أن غالب تعريفات اللغويين هي من هذا القبيل، ولهذا تجدهم في تعريف الألفاظ يستشهدون بأمثلة كثيرة من استعمالات العرب، بحيث يكون كل مثال يشير إلى جزئيّة من كُلّي المعنى، كالذي نحن بصدده تمامًا.

وبناء على ذلك فالذي يظهر أن لفظ الحق يُستعمَل بمعنى الوجوب، وبمعنى الثبوت أيضًا، كما يستعمل بمعنى المطابقة للواقع يقينًا. وكل واحد من هذه المعاني لا يعني الآخر وإن اتّحد معه في بعض الأجزاء، فالحق يعني المفهوم الجامع للوجوب والثبوت والمطابقة للواقع.

والوجوب هنا لا يعني الوجوب الذاتي العقلي، بحيث يكون معنى الحق: الواجب الوجود عقلًا في مقابل الممكنات العقلية، لأن الحق قد يكون واجبًا وقد يكون ممكنًا، وإنما يعني الوجوب العرفي، الذي يستمد الوجوب الشرعي منه معناه، فالوجوب هنا بمعنى اللزوم، ولهذا جاء في تعريف المصباح «جعلته ثابتًا لازمًا»، فالحق في معناه يستبطن اللزوم، أي أن تكون الجهة التي عليها الحق ملزَمة به. فبالإضافة إلى كونه ثابتًا في نفسه، فإنه واجب على من هو عليه.

وليس هذا فحسب، بل ثمّة إضافة أخرى لمفهوم الثبوت، وذلك أن الثبوت مفهوم تشكيكي، أي يمكن أن تكون له مراتب، والثبوت في مفهوم الحق يرقى إلى أعلى المراتب، ولهذا أُخِذ في مفهومه المطابقة اليقينية للواقع، فقد ورد قيد اليقين في عبارة المصباح المتقدمة، كما ورد أيضًا قيد الإحكام والصحة في عبارة المقاييس، وكلاهما يدلان على المطابقة التامة للواقع.

من جميع ذلك يمكن لنا استنباط المعنى الجامع لمفهوم الحق لغويًّا، فهو يعني: الثبوت المطابق للواقع برتبة اليقين، والواجب على من هو عليه، أي هو ثابت في نفسه يقينًا، وملزِمٌ لمن هو عليه.

فالحق لا يعني الثبوت المجرّد فقط، وإنما يضاف إليه لحاظان، أحدهما اليقين، والثاني الإلزام للغير. فإذا أُطلِق أريد به هذا المعنى المركّب.

---

(١٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٣ ص٤٦٢.
(١٣) المصدر نفسه، ج٣ ص١٩٠.
(١٤) المصدر نفسه ص١٩١.

ثانياً: مفهوم الحق قرآنيًا

استعمالات الحق كثيرة في القرآن الكريم، لكنها بحسب الظاهر تطبيقات لمفهوم واحد وبأساليب متعدّدة، ولعل من أهم تلك الاستعمالات الكاشفة عن مفهوم الحق الآيات التي اعتبرته نقيضًا للباطل، والنقيض للباطل إنما هو الحقيقة المطلقة والثابتة يقينًا، كقوله سبحانه: ﴿وَقُلْ جَاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ البَاطِلُ﴾[15]، وقوله عز من قائل: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾[16]، وقوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[17]، وقوله جل شأنه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾[18].

وهذا الاستعمال يشير إلى المفهوم اللغوي السابق الذكر، ويؤيِّد ذلك الاستعمالات المتفرِّقة في السور القرآنية لهذا اللفظ وباشتقاقات متعدّدة في معاني الثبوت والإلزام والمطابقة للواقع اليقيني، ومن أمثلة ذلك:

١ - قوله سبحانه ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾[19]، فالله هو الحق، أي إنه هو الثابت المطابق ثبوته للواقع اليقيني، وقد رأينا لهذا المعنى أثرًا في سياق تقريرات بعض الأصوليين لمفهوم الحق، كما هو ملاحظ في كلمات المحقق الأصفهاني عند تعريفه لمفهوم الحق، قال: « فالحق بمعنى المبدأ هو الثبوت، والحق بالمعنى الوصفي هو الثابت، وبهذا الاعتبار يطلق الحق عليه تعالى لثبوته بأفضل أنحاء الثبوت الذي لا يخالطه عدم أو عدمي »[20]. فالثبوت في كلامه هو المراد بالمطابقة مع الواقع اليقيني كما سبق الكلام.

٢- قوله عز وجل ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[21]، فالحق هنا إشارة إلى الحقيقة الثابتة المطابقة للواقع والملزِمة للمخاطَب، وإنما هي حقيقة لأن من اتَّبعها كان على هدى، ومن خالفها كان على ضلال، كما تنص الآية، وأما كونها ملزِمة لوجوب اتِّباعها والالتزام بها؛ إذ لا معنى للهداية في الآية إلَّا وجوب الاتِّباع، كما لا معنى للضلال إلَّا حرمة المخالفة.

٣- ما جاء في الآيات المباركة من التأكيد على أن الكثير من الأمور المرتبطة بالتكوين أو

---

(١٥) الإسراء، آية ٨١.
(١٦) البقرة، آية ٤٢.
(١٧) الأنفال، آية ٨.
(١٨) الحج، آية ٦٢.
(١٩) الحج، آية ٦٢.
(٢٠) حاشية كتاب المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص٣٨.
(٢١) يونس، آية ١٠٨.

التشريع إنما حصلت بمحض الحق، كما في الآيات المباركة التالية ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالحَقِّ﴾[٢٢]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾[٢٣]، ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾[٢٤]، فإرسال النبي الأكرم ﷺ، وتنزيل الكتاب، وخلق السماوات والأرض، كل ذلك إنما حصل بالحق والثبوت والمطابق للواقع. مع ضرورة الإشارة هنا إلى أن للحق في هذه الآيات ظلالًا ومعاني أوسع يتكفّل بها البحث التفسيري ولسنا في صددها في هذا المقام.

٤- النص على مطابقة الحق للواقع التام من دون أي شائبة، وذلك من خلال التأكيد على أن كل ما عداه خارج تخصُّصًا عنه، بمعنى المباينة التامة للواقع والحقيقة، كما في قوله جل شأنه: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾[٢٥]، ﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٢٦]، فإذا كان كل شيء غير الحق ضلالًا، كما تنص الآية الأولى، والضلال هو «العدول عن الطريق المستقيم، ويضادّه الهداية»[٢٧]، فمعنى ذلك أن الحق هو الهداية إلى الحقيقة الثابتة والواقع اليقيني. وهكذا إذا وقع الحق وتحقق خارجًا، تبيَّن أن كل شيء عداه باطل، كما تنص الآية الثانية، إذًا فالحق هو الثابت والمطابق للواقع.

وهكذا سائر الاستعمالات في القرآن الكريم، فجميعها تُشير وتُعبِّر عن المعنى اللغوي الذي قرَّرناه في العنوان السابق. بالتالي فالاستعمال القرآني لا يضيف خصوصيّة للمعنى اللغوي، وإنما يلتزم بالمعنى نفسه، كما هو الشأن في سائر الخطابات القرآنية، نظرًا لأن القرآن إنما جاء باللغة الدارجة عند العرب.

وهذا هو الظاهر تمامًا في الاستعمالات الروائية أيضًا، فجميعها متطابق مع الاستعمالات القرآنية. نعم سيأتي كلام حول التمايز بين الاستعمالات الروائية لمفهوم الحق وبين المفهوم الفقهي الخاص للحق.

ثالثاً: مفهوم الحق فقهيًّا

المفهوم الفقهي للحق أخص من المفهوم اللغوي، وهو الذي تبتني عليه الأحكام الشرعية والأنظمة القانونية.

---

(٢٢) فاطر، آية ٢٤.

(٢٣) البقرة، آية ١٧٦.

(٢٤) النحل، آية ٣.

(٢٥) يونس، آية ٣٢.

(٢٦) الأعراف، آية ١١٨.

(٢٧) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص٣٠٠.

وتقرير المراد منه لا يتأتّى عبر الرجوع إلى النصوص الشرعية كحال الكثير من المفاهيم، وذلك لعدم وجود نص صريح يحدّد هذا المفهوم بحسب ما هو متداول في ألسن الفقهاء، والطريق الوحيد لذلك النظر في الكلمات التعريفية المقرَّرة فقهيًّا.

وهذا لا يعني الانفكاك الكامل بين الكلمات الفقهية والنص الشرعي، بل تلك الكلمات مستمدَّة من مجموع النصوص الخاصة والعامة، ومن بعض التطبيقات الجزئية التي تُعَدُّ مسرحًا للنص.

اتجاهات البحث الفقهي

دار الجدل الفقهي عند تقرير مفهوم الحق بين عناوين عدة، أحدها السلطنة، وثانيها الملك، وثالثها الأولوية، ورابعها الاشتراك اللفظي بين مجموعة عناوين، وخامسها الاعتبار الخاص الخارج عن الملك والسلطنة.

فقد ذهب المشهور إلى أن الحق سلطنة[٢٨]، ووصفه المحقق الأصفهاني بالمعروف[٢٩]، وهو تعبير آخر عن المشهور كما فهمه بعضٌ[٣٠].

وقد قيَّد بعض الفقهاء السلطنة بقيود، فالنائيني قيَّدها بالضعف ولو في بعض مراتبها، كما يظهر من عبارته التالية: «الحق سلطنة ضعيفة على المال، والسلطنة على المنفعة أقوى منها، والأقوى منهما على العين»[٣١]، في حين قيَّدها الشيخ الأنصاري بالفعلية[٣٢] ولو بالنسبة لبعض الحقوق، كما هو صريح متن المكاسب التالي: «أن مثل هذا الحق[٣٣] سلطنة فعلية»[٣٤].

واعتبر بعضُ الحق نوعًا من الملك، كما هو ظاهر عبارة السيد اليزدي حيث قال:

---

(٢٨) السيد محمد المروِّج، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، قم: طليعة النور، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، ج١ ص١٣٠.

(٢٩) حاشية كتاب المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص٤١.

(٣٠) فقه العقود، مصدر سابق، ج١ ص١١٢.

(٣١) الشيخ موسى النجفي، منية الطالب في شرح المكاسب، تقريرًا لأبحاث المحقق محمد حسين النائيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ، ج١ ص١٠٦.

(٣٢) ويقصَد بالفعليّة ما يقابل الشأنية، فالصبي والسفيه سلطتهما على أملاكهما شأنية، فهما وإن كانا مالكين لكن لا قدرة لهما فعلًا على التصرف في تلك الأملاك بسبب الحجر، بينما الفعلية تتضمّن القدرة على التصرف الفعلي. انظ: السيد محمد المروِّج، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، ج١ ص٩٨.

(٣٣) يقصُد حق الخيار والشفعة.

(٣٤) الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثامنة ١٤٢٧هـ، ج٣ ص٨.

«فهو مرتبة ضعيفة من الملك، بل نوع منه»[٣٥]، مع أنه في مقدمة كلامه قال: «الحق نوع من السلطنة»[٣٦]، بل في خاتمته كأنما مزج بين الأمرين فقد قال: «الحق نحو من الملك، بل هو ملك بحسب اللغة، وكونه في مقابل الملك اصطلاح عام أو خاص، ولا بد له من متعلّق سواء جعلناه إضافة ونسبة بين الطرفين أو سلطنة كما في الملك»[٣٧].

وشِبْهُ ذلك ما جاء في عبارات النائيني، فهو تارة يُعبِّر عنه بالسلطنة الضعيفة، كما مرّ بيانه قبل قليل، وتارة بالمرتبة الضعيفة من الملك والملكية الناقصة[٣٨]، وتارة أخرى يجمع بين الأمرين من خلال تصوير الحق على أنه اعتبار خاص، كما في عبارته التالية: «وكيف كان فإذا كان الحق عبارة عن اعتبار خاص الذي أثره السلطنة الضعيفة على شيء ومرتبة ضعيفة من الملك»[٣٩].

ولا شك أن ذلك ليس تهافتًا في الكلام، وإنما يرمز إلى تقرير خاص لمفهوم الحق، وقد جمعه أحد الشُّرَّاح بالكيفية التالية عند تعليقه على عبارة اليزدي حيث قال: «ومقتضى تفسير الحق بالملك والملك بالسلطنة كون الحق سلطنة لا اعتبارًا مغايرًا للملك»[٤٠].

ومؤدَّى هذا الجمع أن الحق سلطنة والسلطنة هي نوع من الملك، وبعبارة: إن التفسير الحقيقي للحق أنه سلطنة، والتفسير الحقيقي للسلطنة أنها ملك، وبالتالي حين يُعرَّف الحق بالملك وبأنه مرتبة ضعيفة منه، فإنما يراد بذلك السلطنة لأنها في حقيقتها نوع من الملك.

ويمكن أن يكون هناك جمع آخر لا تعوزه القرائن، بل هي ترشح في كلمات الفقهاء كما هو جليٌّ للمتتبع، مؤدّاه أن الاختلاف في التعريف تابع لاختلاف الموارد، وهو مبنيٌّ على القول بالتمايز والاختلاف بين مفهوم السلطنة ومفهوم الملك، ففي موارد خاصة يكون الحق من قبيل السلطنة، وفي أخرى يكون نوعًا من الملك، وفي ثالثة يتمايز بنسبة عن السلطنة والملك، ولهذا يصبح اعتبارًا خاصًّا خارجًا عنهما تخصّصًا.

وهذا ما مال إليه بحسب الظاهر المحقّق الأصفهاني مع مزيد تفصيل، فهو لم يستبعد أن يكون الحق اعتبارًا خاصًّا يلتقي في بعض الصور مع السلطنة وفي بعض آخر مع الأولوية

---

(٣٥) السيد محمد كاظم اليزدي، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ عباس آل سباع، دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، ج١ ص٢٨٠.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) حاشية كتاب المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص٢٨٨.

(٣٨) هدى الطالب إلى شرح المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص١٣٢.

(٣٩) منية الطالب في شرح المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص١٠٧.

(٤٠) هدى الطالب إلى شرح المكاسب، ج١ ص١٣١.

ويفترق في كثير منها، هذا ما يُلْحَظ في نص عبارته التي قال فيها: «الحق مصداقًا في كل مورد اعتبار مخصوص له آثار خاصة، فحق الولاية ليس إلّا اعتبار ولاية الحاكم والأب والجد، ومن أحكام نفس هذا الاعتبار جواز تصرفه في مال المولّى عليه تكليفًا ووضعًا، ولا حاجة إلى اعتبار آخر، فإضافة الحق إلى الولاية بيانية، وكذلك حق التولية وحق النظارة، بل كذلك حق الرهانة، فإنه ليس إلّا اعتبار كون العين وثيقة شرعًا، وأثره جواز الاستيفاء ببيعه عند الامتناع عن الوفاء، وحق التحجير أي المسبب عنه ليس إلّا اعتبار كونه أولى بالأرض من دون لزوم اعتبار آخر، وحق الاختصاص في الخمر ليس إلّا نفس اعتبار اختصاصه به في قبال الآخر، من دون اعتبار ملك أو سلطنة له، وأثر الأولوية والاختصاص عدم جواز مزاحمة الغير له.

نعم، لا بأس بما ساعد عليه الدليل من اعتبار السلطنة فيه كحق القصاص، حيث قال عز من قائل: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾[٤١]، وكذا لو لم يكن هناك معنى اعتباري مناسب للمقام كما في حق الشفعة، فإنه ليس إلا السلطنة على ضم حصة الشريك إلى حصته بتملّكه عليه قهرًا، فإن الشفع هو الضم، والشفعة -كاللقمة- كون الشيء مشفوعًا، أي مضمومًا إلى ملكه، ولا معنى لاعتبار نفس الشفعة، وإلّا كان معناه اعتبار ملكية حصة الشريك، مع أنه لا يملك إلّا بالأخذ بالشفعة لا بمجرد صيرورته ذا حق.

وكذا حق الخيار هو السلطنة على الاختيار -وهو ترجيح أحد الأمرين من الفسخ والإمضاء- لا اعتبار كونه مختارًا، فإنه في قوة اعتبار كونه مرجحًا أي فاسخًا أو ممضيًا، مع أنه لا فسخ ولا إمضاء بمجرد جعل الحق. نعم، ليس حق الخيار ملك الفسخ والإمضاء معًا وإلّا نفذ إمضاؤه وفسخه معًا، مع إنه لا ينفذ منه إلّا أحدهما، وكذا السلطنة فإن حالها حال الملك، ولا أحد الأمرين من الفسخ والإمضاء، فإن أحدهما المردد لا ثبوت له حتى يتقوّم به الملك والسلطنة، بل الملك أو السلطنة يتعلّق بترجيح أحد الأمرين على الآخر، فالمقوّم لاعتبار الملك أو السلطنة أمر واحد وهو ترجيحه لأحد الأمرين»[٤٢].

فظاهر هذه العبارة بطولها صريح في أن الحق اعتبار خاص يلتقي مع السلطنة والأولوية ويفترق، وثمة من قال بالاعتبار الخاص أيضًا لكن بالشكل الذي لا يلتقي مع السلطنة ولا الملك، كما هو صريح عبارة الإمام الخميني التي أشكل فيها على ما استنتجه المحقّق الأصفهاني، فهو يذهب إلى أن الحق بحسب المفهوم العرفي والمرتكز العقلائي له معنى واحد، وهو اعتبار خاص يختلف عن اعتبار الملك أو السلطنة، ولهذا فقد جعل الحقوق التي عدّها الأصفهاني بعنوان حقيقة أخرى غير السلطنة خارجة عن الحقوق من رأس، لا

(٤١) الإسراء، آية ٣٣.

(٤٢) حاشية كتاب المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص٤٤.

أنها حق ولكنه مغاير للسلطنة أو الملك، ومثّل لذلك بالولاية وقال: إنها أمر اعتباري لدى العقلاء مجعول بذاته غير الحق والملك والسلطنة(٤٣).

وقد تعرَّض بعض تلامذته بالشرح لمبررات هذا القول، وكان أهمها أن الحق ليس سلطة بل السلطة جزء من موضوع الحق، أي إنها في بعض الموارد أثر من آثاره لا أنها هو حقيقةً، «فكما أن المالكية منشأ للسلطة، كذلك الأمر في كونه صاحب حق هو منشأ للسلطة أيضًا»(٤٤). وهذا المبرر قريب من تعريف الآخوند الخراساني لمفهوم الحق، فقد ذهب إلى أن «الحق بنفسه ليس سلطنة، وإنما كانت السلطنة من آثاره، كما أنها من آثار الملك، وإنما هو اعتبار خاص له آثار مخصوصة، منها السلطنة على الفسخ كما في حق الخيار، أو التملك بالعوض كما في حق الشفعة، أو بلا عوض كما في حق التحجير»(٤٥).

ومن المبررات أيضًا أن الحق ليس ملكًا، لأنه في بعض الأحيان يكون هناك حق من دون أن يوجد ملك، مثل حق السبق في المسجد(٤٦).

خلاصة واستنتاج

لقد نوقشتْ جميع هذه الأقوال بمناقشات نقضية استقرائية أو تفسيرية، عبر تتبع مصاديق الحقوق والنظر في مستوى تطابقها مع التعريفات، من جهة جمع تلك التعريفات للأفراد وطردها للأغيار، أو النظر في مستوى دلالتها على مفهوم الحق(٤٧).

والإنصاف أن جميع الآراء المذكورة ليست بمنأى عن التعريف الدقيق لمفهوم الحق، وإن لم تكن متطابقة معه من جميع الجهات، أي أنها صحيحة في الجملة.

والأقرب أن الحق قد يكون فعلًا في بعض الموارد بمعنى السلطنة، وفي أخرى بمعنى الملك، وفي ثالثة بمعنى الأولوية، وفي رابعة بمعنى مغاير للثلاثة، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال التأمل في مصاديق الحقوق، ففيها ما ينطبق على كل ذلك، بل فيها أيضًا ما ينطبق على أكثر من معنى في آن.

---

(٤٣) انظر: الإمام الخميني، كتاب البيع، ج١ ص٢٢. نقلًا عن فقه العقود، مصدر سابق، ج١ ص١١٨.

(٤٤) آية الله كرامي – حوار، الفقه والقانون مقاربات في خطابي الحق والواجب، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ج١ ص١٠٠.

(٤٥) الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب، وزارة الإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ص٤.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) للوقوف على المزيد من التفاصيل يمكن مراجعة: السيد محمد المروِّج، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، مصدر سابق، ج١ ص١٣٠-١٣٩. والسيد كاظم الحائري، فقه العقود، مصدر سابق، ج١ ص١١١-١٢٣. وحواشي المكاسب المشار إليها في حواشي هذا الكتاب.

وكل ذلك لا يكون أيضًا بمعزل عن معادلة الزمان والمكان ونوعية الأعراف والقوانين الاجتماعية، فبالنسبة لبعض الحقوق المستجدة قد تعطي الأعراف أو القوانين مساحة خاصة لممارسة الحق ليست من جنس السلطنة ولا الملك ولا حتى الأولوية، في الوقت نفسه الذي تعتبر فيه تلك المساحة حقًّا.

رابعاً: مفهوم الحق قانونيًّا

أرى إمكانية تشكيل رؤية واحدة حول مفهوم الحق باللحاظ القانوني، وإن كان ظاهر التعريفات في هذا المقام متغايرًا خصوصًا في التفاصيل، وذلك لأنها تنطلق من روح واحدة، وتشير إلى حقيقة واحدة.

ويظهر أن التغاير يعود إلى التعدّد وربما التطوّر في المباني الفلسفية، فمفهوم الحق عند أهل القانون متأثر بشكل واضح بطبيعة الروح الفلسفية الرائجة في زمان ومكان ما، وكلما تطوّرت المباني الفلسفية تطوّر أو تغيّر مفهوم الحق.

فالفيلسوف الذي كان يعيش نمطًا سياسيًّا واجتماعيًّا في العصور الأولى لتكوّن الفكر الفلسفي، أعطى الحق معنى يتناسب مع متطلبات بيئته السياسية والاجتماعية، فالفيلسوف الإغريقي والقانوني الروماني الذي كان مشغولًا بالبحث عن العدالة نظريًّا وعمليًّا، والتي ربما كان يفتقدها، نظر إلى الحق على أنه تجسيد لاحترام الكائن البشري[٤٨].

بينما الفيلسوف الحديث الذي كان يُنظِّر لمفهوم الفرد بصفته مذهبًا فلسفيًّا، أعطى الحق تفسيرًا آخر، ويمكن الوقوع على ذلك بصورة واضحة فيما قرّره الدكتور الحاج حول مفهوم الحق في هذا السياق، فقد قال: «نحن لو عرفنا كلمة «الحقوق» droits لتبادر لنا للوهلة الأولى أنها مجموعة من الامتيازات التي يتمتع بها الأفراد والتي تضمنها بصورة أو بأخرى السلطات العامة أو تلك التي تستحق الضمان.

وهذا المفهوم لكلمة droits هو الذي يطلق عليه الفرنسيون «droit subjectif»، ويطلق عليه الإنجليز مصطلح «right»، ونستطيع بموجب ذلك أن نقول بـ«حق الملكية»، أو «الحق في الحياة»، أو «الحق في الزواج»، وغيرها من الحقوق التي يتمتع بها الإنسان في مجتمع منظم. ويظهر على هذا الاصطلاح تأثير الفلاسفة الذين كانوا مهتمين بالفرد أكثر من اهتمامهم بالمجتمع والذين كانت لهم السيادة في ميدان الفكر والقانون في القرنين السابع عشر والثامن عشر إبان سيادة المذهب الفردي الذي ظهر كرد فعل للحكم المطلق، واستبداد

(٤٨) الدكتور ساسي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤م، ص١٨.

الملكية وطغيانها، والذي يرتكز على الحرية والمساواة المطلقة بين الأفراد، وكان أكبر دافع لقيام الثورة الفرنسية التي بالغت في شأن حقوق الفرد ووضعت من أجله «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» عام ١٧٨٩م. وهكذا أصبح الفرد أساس القواعد القانونية وهدفها الأسمى، بحيث لا تسنّ هذه القواعد إلّا لحماية حقوقه وحرياته، ومن هنا كان ارتباط الحقوق بالإنسان فأصبح لدينا مصطلح «حقوق الإنسان»(٤٩)».

فهنا بالرغم من وجود تغاير في المعنى الظاهري للمفهوم والمبنى الفلسفي المنتِج لذلك المعنى، إلَّا أننا مع ذلك نستطيع أن نصطاد معنى متقاربًا لمفهوم الحق قانونيًّا، لأن هذا التغاير وإن كان يظهر منه -بحسب النَّظَر البَدْوي- التباعد النسبي أيضًا، إلَّا أنه منطلق من روح واحدة تهدف لتحقيق العدالة والمحافظة على كرامة الإنسان بلا فرق بين الفرد والمجتمع.

هناك أيضًا نمط آخر من التغاير في الجو الفلسفي يلقي بظلاله على الخط الذي يُفسِّر مفهوم الحق ولو مرحليًّا، كما لاحظ ذلك بعض المحقّقين في التاريخ الفلسفي، فطبيعة التداول الفكري في المجتمعات المثقَّفة تُولِّد إشكالات وتساؤلات ترتبط كثيرًا من الأحيان بالمفاهيم، لكن بلحاظ خاص تفرضه المرحلة، دون أن يكون لذلك أثر في التفسير الشمولي للمفهوم، وهكذا طبيعة المشكلة السياسية أو تطوّر الحياة الاجتماعية، بل وطبيعة التداول العَقَدي، كل ذلك له أثر على تفسير مفهوم الحق -بل جميع المفاهيم-، لذلك تارة يعرَّف الحق بالحقيقة فلسفيًّا، تبعًا للحاجة المرحلية ثقافيةً كانت أو سياسيةً أو غير ذلك، وتارة يُعرَّف بقيمة القيم أو الامتيازات الفردية المعبِّرة عن إنسانية الإنسان، وهكذا.

ذلك ما يمكن ملاحظته عند تتبُّع مراحل تكوّن الفكر الفلسفي على مستوى المفاهيم والمعاني، كما أشير إلى ذلك في كلمات بعض المتتبّعين حيث قال: «في الإطار الفلسفي تقلَّبَ مفهوم الحق بين معانٍ متنوّعة، تختلف حسب الأَنساق الفلسفية والسياق التاريخي الذي كان أساس تداوله. فاتخذ معاني أنطولوجية يراد بها عادة كل وجود مطلق، كما اتخذ معاني إبستيمولوجية يراد بها الحقيقة المطلقة. كما تَمَّ تداول مفهوم الحق بمعانٍ أكسيولوجية باعتباره قيمة القيم.

وفي عصر الأنوار أصبح الاهتمام بالحق كقيمة إنسانية على أساسها تبنى وتحدّد كرامة الإنسان. وقد تنوّع بعد ذلك تداوله في جميع مناحي الحياة الإنسانية، فاشتغلت به الفلسفة والسياسة والاقتصاد... إلخ. وارتبط بمفاهيم فلسفية كالعدالة والحرية والواجب... إلخ، أي كل القيم التي بموجبها يمكن أن تتفاعل وتتحقّق إنسانية الإنسان»(٥٠).

---

(٤٩) المصدر نفسه، ١٦.

(50) http://membres.multimania.fr/lyceemarocain/phylo/al7a9.htm#introd

كل ذلك يدلّل على مستوى التطوّر وربما التحوّل في معاني مفهوم الحق على المستوى الفلسفي، بشكل يُلقي بظلاله الخاصة على نمط تداول هذا المفهوم قانونيًّا، بحيث يُلحَظ نوعٌ من التغاير في تفسيره على المستوى القانوني، من زمن لآخر أو مكان لآخر. ومع ذلك نستطيع أن نستخلص تفسيرًا جامعًا أو متقاربًا، نظرًا لوحدة الروح المُشكِّلة لهذا المفهوم، كما سيتضح قريبًا.

هكذا إذًا ننطلق عند تحرير مفهوم الحق قانونيًّا، فالتعدّد في نمط التعريف لهذا المفهوم مرجعه التحوّل الطارئ في سيرورة المباني الفلسفية، وطبيعة الاحتياجات والمتطلبات المرحلية سواء كانت سياسية أو ثقافية أو اجتماعية.

نماذج من التعريفات

أَقَرَّ البعض بأن رجال القانون لم يستقرّوا «على تعريف موحَّد للحق، بل اختلفوا فيما بينهم اختلافًا بيِّنًا»(٥١)، فمنهم مَنْ قسَّمَ الحق إلى نظريات تقليدية وحديثة.

فأما التقليدية، ففيها الاتجاه الشخصي، وهو ما يُعَرِّف الحق من خلال صاحبه بأنه قدرةٌ أو سلطة إرادية للشخص يستمدها من القانون في نطاق معلوم(٥٢). وفيها الاتجاه الموضوعي، وهو ما يُعَرِّف الحق بأنه مصلحة يحميها القانون(٥٣)، بحسب ما نُسِب إلى الألماني «إيهرنج» وأساسه أن الإرادة ليست هي جوهر الحق، إنما جوهره الحقيقي هو تلك المصلحة التي ترمي الإرادة إلى تحقيقها(٥٤). وفيها أيضًا الاتجاه الذي حاول المزج بين الاتجاهين الشخصي والموضوعي لتلافي الإشكال وسد الثغرات التي تؤخذ عليهما، لكن أصحاب هذا الاتجاه أيضًا لم يتفقوا على تعريف واحد(٥٥)، فمنهم من اعتبر الحق قدرة إرادية معطاة لشخص معين في سبيل تحقيق مصلحة يحميها القانون، ومنهم من عرف الحق بأنه المصلحة التي يحميها القانون وتدافع عنها قدرة إرادية معينة(٥٦).

---

(51) http://www.blog.saeeed.com/201104//concept-droit-vie-droit-positif-les-theories-traditionnelle-moderne/

(٥٢) أحمد فيغو، المدخل إلى العلوم القانونية، ص٢٣٥. انظر المصدر السابق.

(53) http://www.blog.saeeed.com/201104//concept-droit-vie-droit-positif-les-theories-traditionnelle-moderne/

(٥٤) محمد إبراهيم الدسوقي، النظرية العامة للقانون والحق في القانون الليبي، ٢٢٣. انظر المصدر السابق.

(55) http://www.blog.saeeed.com/201104//concept-droit-vie-droit-positif-les-theories-traditionnelle-moderne/

(٥٦) د. رمضان أبو السعود، النظرية العامة للحق، ص١٧. انظر المصدر السابق.

وقد أُخِذ على هذه النظرية في الاتجاه الشخصي والجامع بينه والموضوعي أنه قرن الحق بالإرادة مع أنه قد يثبت لعديم الإرادة كالصبي والمجنون، ومفاد ذلك اعتبار الولي أو الوصي القائم على الصبي والمجنون هو صاحب الحق، وذلك غير صحيح. كما أخذ على الموضوعي والجامع بينه وبين الشخصي أنه عرّف الحق بالغاية منه لا بجوهره، هذا إضافة إلى أنه اعتبر الحق متضمِّنًا لمصلحة معينة، في حين ليس كل مصلحة من الحقوق(٥٧).

هذا بالنسبة للنظرية التقليدية، وأما بالنسبة للنظرية الحديثة فقد نُسِبَتْ إلى البلجيكي «دابان» الذي قدَّم تفسيرًا خاصًا للحق بهدف تجاوز الإشكاليات على النظرية التقليدية، وملخّص تفسيره أن الحق «ميزة يمنحها القانون لشخص معيّن ويحميها بطريقة قانونية، وبمقتضاها يتصرّف الشخص متسلطًا على مآل معترف له به بصفته مالكًا ومستحقًّا له»(٥٨). وهذا التفسير ينحل إلى أمور:

١- الاستئثار: ويراد به اختصاص شخص ما وإن لم يكن صاحب إرادة كالصغير(٥٩) بشيء مادي كالمنقولات، أو بقيمة معينة كسلامة الحياة، كما يشمل العلم والامتناع عنه(٦٠).

٢- التسلط: ويعني القدرة على التصرف في محل الحق، وإن لم تكن إرادة، مع إمكانية وجود النائب لفاقد الإرادة.

ويُكَمَّل هذان الأمران بالرابطة القانونية، باعتبار أن الحق يفترض تلقائيًا وجود أكثر من طرف، بحيث يكون الجميع محترِمًا لحق غيره، مع اشتراط الحماية القانونية لصاحب الحق(٦١).

ومن القانونيين من اكتفى بعرض الجانب الحديث من النظرية، ولكن بشيء من الاختلاف مع نظرية دابان، كالقانوني الأمريكي وسلي هوهفلد بحسب ما نقل عنه دليل أكسفورد للفلسفة، فدابان اعتبر الحق مكوِّنًا لعناصر أربعة (الاستئثار، التسلط، الرابطة القانونية، والحماية القانونية)، بينما هوهفلد غيَّر في العناصر من حيث الإضافة والحذف، فقال: إنها أربعة أيضًا وهي (الدعوى، الحرية، السلطة، والحصانة).

---

(57) http://www.blog.saeeed.com/201104//concept-droit-vie-droit-positif-les-theories-traditionnelle-moderne/

(٥٨) النظرية العامة للقانون والحق في القانون الليبي، مصدر سابق، ص٢٢٥.

(٥٩) حسن كيرة، المدخل إلى القانون، ص٤٢٣.

(٦٠) النظرية العامة للحق، مصدر سابق، ص٢٤٠.

(61) http://www.blog.saeeed.com/201104//concept-droit-vie-droit-positif-les-theories-traditionnelle-moderne/

ويريد بالأول أن إقرار القانون بحق لأحد يعني امتلاكه للأساس القانوني للمطالبة بالمنافع المنطوية تحت عنوان ذلك الحق، وأما الثاني فيعني به القدرة على التصرف ضمن حدود الحق بقرار فردي ومن دون استئذان من أحد، والثالث يعني أن لصاحب الحق ولاية على كل ما هو موضوع للحق، وأخيرًا الرابع يعني عدم وجود مؤاخذة أو عقاب مترتبة على تصرف صاحب الحق في ما هو حق له(٦٢).

ومنهم أيضًا من عَرَّفَ الحق بأنه «ما لا يحيد عن قاعدة أخلاقية، يعني ما هو مشروع وقانوني في مقابل ما هو فعلي وواقعي، إنه فعل فعل أو الاستمتاع بشيء أو إلزام الغير به تبعًا لقواعد تحكم العلاقات بين أفراد ينتمون إلى نفس المجتمع»(٦٣).

وقريب منه ما جاء عن لالاند في معجمه الفلسفي حيث اعتبره «معيارًا أو قاعدة قانونية أخلاقية تؤطّر علاقات الأفراد فيما بينهم داخل مجتمع سياسي منظم»(٦٤).

ومن هذا القبيل توجد أيضًا تعريفات كثيرة تتغاير ربما في بعض الجزئيات أو بعض اللحظات مع ما ذُكِر. وكل ذلك يدلل على وجود اختلاف بَدْوي بين نظريات الفلاسفة وعلماء القانون حول مفهوم الحق. والسؤال هنا: هل يمكن إيجاد جامع لمفهوم الحق وتشكيل رؤية واحدة على صعيد علم القانون بالرغم من التعدّد المعهود في كلمات القانونيين والفلاسفة؟. هذا ما سنتعرض له في العنوان القادم.

قاسم مشترك

ظهر من النقل أعلاه أن القانونيين اختلفوا في تقرير مفهوم الحق كما هو شأن الفقهاء، ومع ذلك يمكن الخروج بجامع لأقوالهم، فالاختلاف بينهم واضح وبيِّن ولا يمكن ادِّعاء خلاف ذلك، لكن عند التدقيق يمكن تكوين رؤية واضحة تُشكِّل جامعًا لتقريراتهم بحيث تزاح بعض التفاصيل والجزئيات التي ربما تكون هي السبب في تباعد التقريرات.

وقبل كل شيء ينبغي التنبيه إلى أن التدقيق في تقرير مفهوم الحق في المجال القانوني -كما كان الشأن في الفقهي- ليس عملًا ترفيًّا أو استعراضًا علميًّا، بل لما يترتب عليه من تطبيقات عملية؛ إذ إن كل تقرير يستتبع مميزات من نوع خاص، كما هو ملاحَظ لكل من تأمّل في التعريفات المذكورة.

(٦٢) انظر: الدكتور توفيق السيف، رجل السياسة دليل في الحكم الرشيد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١١م، ص١٨٩ - ١٩٠.

(٦٣) فضاء الفلسفة، الشبكة العنكبوتية.

(64) http://www.lyceee.com/doros/Philosophie/droit-3adala.pdf

وعليه فالذي يبدو بعد تتبُّع التعريفات تلك، أن الخُلوص إلى تقرير وتعريف دِقِّي لمفهوم الحق من الصعوبة بمكان؛ إذ إن كل تعريف يُقتَرَح يمكن أن يُعترَض عليه بعدم شموله لبعض الأفراد الداخلة ضرورةً ضمن مفهوم الحق، أو بشموله لأفراد أخرى ليست داخلة في حريم هذا المفهوم ولا هي من مُقوِّماته، أي لا هو جامع للأفراد ولا مانع للأغيار، ويمكن ملاحظة ذلك جليًّا فيما استعرضناه من تعريفات في قسم النظرية التقليدية، فإن اقتران الحق بالإرادة يُخرِج عديم الإرادة كالصبي مع التسليم بأنه صاحب حق، كما أنه يُدخِل الولي القائم على الصبي ويُنزِّله منزلة صاحب الحق مع التسليم أيضًا بأنه ليس صاحب حق، وهكذا.

لذلك فالقول بصعوبة تقرير تعريف جامع لجميع الأفراد ومانع لجميع الأغيار لا مجازفة فيه، الأمر نفسه الذي يُواجِه المختص في كثير من الحقول العلمية، بل في البحث المفاهيمي غالبًا، ويمكن الوقوع على ذلك في تعريف الأصوليين لعلم الأصول، والفقهاء للقواعد الفقهية، والفلاسفة للفلسفة، بل حتى في جزئيات وفروع هذه العلوم وغيرها.

والأقرب للذوق أن مفهوم الحق مطّاط، يمتدّ من جهة وينكمش من أخرى، فهو في حقيقته امتيازات يتمتع بها الأفراد كما جاء في الكلام السابق للدكتور الحاج، وتأتي هذه الامتيازات من القانون وتُحمى بطريقة قانونية بحسب ما جاء في كلامٍ مضى للبلجيكي دابان. لكن هذه الامتيازات ليس من الضرورة أن تكون من قبيل التسلُّط أو التملُّك، فقد تكون كذلك كما قال به دابان، وقد تكون بمعنى أحدهما دون الآخر، أو بمعنى ثالث دونهما كالأولوية، أو بمعنى حرية التصرّف فقط، أو غير ذلك، من غير أن يكون هناك استبعاد لشمول مفهوم الحق لدلالات أخرى غير ما ذُكِر، مع إمكانية وجود أثر للعرف الزماني والمكاني أيضًا. وهي النتيجة نفسها تقريبًا التي وصلنا إليها في البحث الفقهي، لهذا لا يوجد تمايز حقيقي يعتدُّ به بين الأفق الفقهي والقانوني في تعريف مفهوم الحق.

فتلخّص بأن الحق فقهيًّا وقانونيًّا عبارة عن امتياز خاص يمنحه القانون الشرعي أو الإنساني، سواء قلنا بأنه اعتبار خاص مغاير للملكية والسلطنة وأنهما مجرد آثار له كما قال بذلك الآخوند الخراساني بحسب ما أسلفنا، أو قلنا بأنه بعينه يكون في موارد بمعنى الملكية وفي موارد أخرى بمعنى السلطنة وهكذا، وهذا الامتياز يحميه القانون بكلا قسميه الشرعي والإنساني.

المفاهيم وحدودها المعرفية والتاريخية

لدى المفكر طه عبد الرحمن

الدكتور الناصر عمارة*

إن النواة الفاعلة في تجديد الخطاب الفلسفي الحضاري وقيمه الأخلاقية والعملية لدى المفكر طه عبدالرحمن، هي المفاهيم باعتبارها الدافعية الأساسية للتفكير ومركز المسؤولية في تجديد الفلسفة الإسلامية العربية، وتوجيه القيم داخلها وتأسيس هويتها الاصطلاحية بما يخدم كونيتها المخصوصة، وابتعادها عن المحاكاة والتقليد؛ حيث «يتصدّر التحدّيات المعنوية ما يُواجهه [المجتمع المسلم] من تيه فكري متمثّل في فتنة مفهومية كبرى لا يعرف كيف يخرج منها»(١).

وبذلك تكون «المفاهيم المسؤولة» في خطابه المعرفي-الحضاري معالمَ لتأسيس المخرَج من التيه الفكري للمجتمع المسلم، عبر إقامة الأدلّة ودفع الاعتراضات عنها حتّى تمتلك قاعدتها المنطقية، وتأثيلها اللغوي والمضموني الذي يخدم استقلالها وهويتها.

---

* باحث وأستاذ بجامعة عبدالحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، البريد الإلكتروني:
amara_naceur@yahoo.fr

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص ١١.

إذا كانت المفاهيم أفكارًا في كلمات فهذا يعني أنها تختزن في داخلها أبعادًا إنسانية ذات فاعلية تاريخية ومعرفية؛ فهي مُعطاة للتاريخ لأن لحظة ظهورها هي لحظة تقدّم في الزمن، كما أن قابلية انفهامها هي مَلَكَة تاريخية مستمدّة من انتقال نصوص التراث إلى الوعي؛ وهي مُعطاة للمعرفة لأنها تقدّم شيئًا للفهم يختلف عمّا تقدّمه الألفاظ الأخرى في اللغة، فإذا علمنا أن «اللغة تتغلّب على جميع الاعتراضات الموجّهة ضدّ كفايتها، وتتساوى كليّتها مع كليّة العقل»[٢]، فإن المفاهيم هي مكانُ تَركُّزِ الكليّات اللغوية الدافعة إلى التعقّل، فتنتجُ عن ذلك كفاية حجاجية وإشارية منعكسة في الانفهام الذي يتحوّل، عبر توجيه خطابي معيّن، إلى معرفة.

◻ في الحاجة إلى المفاهيم: مشروع استئناف المعنى

تقوم المفاهيم بأداء وظائف متعدّدة في المشروع الفلسفي للمفكر طه عبدالرحمن، أهمها رفع «الغفلة» عن الفيلسوف ودَفعِهِ إلى «اليقظة» عبر كشف الأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، وفي هذا يقول: «فلنصطلح على تسمية هذه الغفلة الخاصة بالفيلسوف باسم «عَمى الفيلسوف» أو «العَمى الفلسفي»، فالعَمى الفلسفي عندنا هو عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطابًا وسلوكًا، فيتقرر، إذن، أن الفلسفة لا تتمحّض لها اليقظة، بل تقارنها غفلة على قدرها؛ حيث إن المتفلسف يكتفي بالوقوف على المضامين الفلسفية، تصورات وأحكام، ولا تتطلّع قريحته إلى الوقوف على الأسباب التي تكوّنت بها هذه المضامين، فلا تنفعه اليقظة في المضامين إلّا بالقدر الذي تضرّه الغفلة عن الأسباب»[٣].

وليس من سبيلٍ إلى اليقظة في أسباب المضامين الفلسفية أكثر نفعًا من سبيل اللغة باعتبارها المجرى الموصِّل إلى المنابع العميقة لتكوُّن المضامين الفلسفية في نواة المفاهيم، ومنه وجب «الوقوف على الأسباب اللغوية التي يُتوسّل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها، أليست هذه الأسباب هي الوسائل التي يُتوصل بها إلى المقاصد الفلسفية؟»[٤]، إلّا أن الوقوف على الأسباب اللغوية، بأدوات النظر المنطقي، يخضع للحدود التاريخية

(2) Hans-Georg Gadamer, «Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique», trad. Pierre Fruchon, Seuil, Paris, 1996, P 424.

(٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٠.

(٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي.. كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٩، ص ١١٩.

والمعرفية المتضمّنة في لغة الوسائل ولغة المقاصد.

إن المفاهيم الفلسفية ليست معطاة في اللغة بكُلّيتها، فهي محلُّ ازدهار وانحطاط، وُضوحٍ والتباس، لأنها تمتلك حياتها الداخلية الخاصة، تمتلك تاريخها وحدودها الأنطولوجية التي تسمح بالنقد والتعارض والحجاج..، بل «لن نستغرب أن تكون القيم الكونية، التي نعتبرها أدوات إقناع بامتياز، معيّنة بواسطة المفاهيم الأكثر التباسًا في فكرنا»(٥).

وما الالتباس إلّا دليل على حياة المفهوم داخل اللغة، حياة يريدُ الفيلسوف طه عبدالرحمن الكشفَ عن أسبابها اللغوية؛ إذ إنه وكما يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: «اللغة بريئة، إنها أداةٌ ورمز، لأنها لا تتكلّم، بل هي متكلَّمة»(٦).

ولذلك يُنبّهنا الفيلسوف طه عبدالرحمن إلى ضرورة أن «نتركَ الاعتقاد السائد بأن المفهوم الفلسفي مدلول مجرّد من اللفظ ومن اللافظ، وأن نستبدل مكانه الاعتقاد بأن هذا المفهوم إنما هو مدلول لا ينفكّ عن اللفظ ويقصدُ إليه اللافظ قصدًا»(٧).

وهذا ما يفسّر «الغفلة» أو العَمى الفلسفي الذي يمنع من الوصول إلى الأسباب اللغوية الثاوية تحت كل اتّجاه فلسفي يتوسّل بالمفاهيم ليُحاجج عن قضاياه، معتقدًا أن إضفاء طابع التجريد على تلك المفاهيم يسمح له بأن يضع تلك الفلسفة فوق النقد والمساءلة.

لقد لاحظ روبرت بلانشيه (Robert Blanché) أنه حتّى «الحجاجية الفلسفية، في دفاعها عن بعض القيم أو مهاجمتها، تبقى صعبة التجلّي والوضوح، بل إنها تبعث على الحيرة، وذلك عندما نرى أن المذهب [الفلسفي] الواحد يعتمد على قيم متعارضة، فقد انتقلت النظرية الديكارتية حول الحيوان-الآلة إلى الميل الطبيعي الفلسفي لدى مالبرانش (Malebranche)وامتدّت إلى مفهوم الإنسان-الآلة لدى لامتري (La Mettrie)، أو في انقسام أنصار هيغل بين يمين ويسار، (..) وفي حالة غير استثنائية يُغيّر فيلسوف من مذهبه الأساسي لأسباب غريبة عن كل قيمة أخلاقية، سياسية دينية أو جمالية، فقد أصبح هوسرل (Husserl) الناقد الأكثر قساوة للنزعة النفسية، مُحرقًا ما كان مولعًا به»(٨).

---

(5) Perelman Ch, L. Olbrechts-Tyteca, «Traité de l'argumentation», T1, PUF, Paris, 1958, p188.

(6) Ricœur, «Lectures I: Autour du politique», Seuil, Paris, 1991, P133.

(٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي.. كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص١٢٧.

(8) Robert Blanché, «Le Raisonnement», PUF, Paris, 1973, P233.

ولهذه الأسباب يكون ربطُ المفهوم الفلسفي بالقيم المغذيّة له أحدَ أكبر مساعي المفكر طه عبدالرحمن في فلسفته، ذلك أن هذا الربط يُكسب المفهوم الفلسفي معناه، وفي «المعنى» يُقيم التصوّر الأكثر أهمية لعملية بناء المفاهيم واستثمارها في لسانها المخصوص بما هو مجالها الذي «تحيا» داخله وتُبدع وتُحقّق شرط انفهامها، كما يُجنّبُ هذا الربطُ تعارضَ القيم وانقلابَ الفلسفة على نفسها وتناقضَ مساراتها.

لقد لاحظ المفكر طه عبدالرحمن أن «المفهوم الفلسفي ليس مفهومًا تصوّريًّا كالمفهوم العلمي ولا مُدرَكًا ذوقيًّا كالمدرَك الأدبي، وإنما مفهومًا منفهمًا، ولا انفهام من غير اقتران بالصورة اللفظية في لسان مخصوص، (..) و«المفهوم المنفهم» هو الذي اختصّ باسم «المعنى»، إذ المعنى هو كل مفهوم لا انفكاك له عن اللفظ ولا عن اللّافظ»[٩].

فيكون اكتساب المفهوم الفلسفي للمعنى من باب التحامه بلفظه ولافظه وتلك قاعدة كلّ «مفهوم منفهم» حيث الانفهام هنا هو طريق المرور من المفهوم إلى الواقع، إذ «المعنى هو خاصيةٌ تُحوِّلُ المنطوقات المجرّدة إلى أفعال تمريرية. والأفعال التمريرية ذات معنى بدلالة خاصة جدًّا للكلمة، وهذا النمط من المعنوية هو الذي يُمكّن اللغة من الارتباط بالواقع»[١٠].

وإذا عرفنا هذه الأسباب، عرفنا غرض المفكر طه عبدالرحمن من تفعيل معنوية المفاهيم الفلسفية والبحث في تأثيلها اللغوي؛ إذ الغرض، إذن، هو فتح طريق نحو العمل بما هو مشروع تجديدي للخطاب الفلسفي العربي انطلاقًا من المعرفة بالأسباب اللغوية الكامنة وراء تصنيع المفاهيم وإنشاء المصطلحات.

لكلّ مشروع فلسفي تجديدي حدوده، والحدود، بالمعنى الإبستيمولوجي للكلمة، هي الأطر التي ترتسم عند نضج المشروع وبلوغه مرحلة الاستخدام والتداول، ومعلومٌ أن كل مشروع معرفي يُوضع قيد التداول يصبح في صلب دائرة الملاحظة والقراءة والفهم بما هي «حدود من الخارج»؛ كما يصبح محلّ مراجعة داخلية لصاحب المشروع في صور التغيير والتبديل والتحوير بما هي «حدود من الداخل»، وبذلك فهي حدود «طبيعية» ناتجة عن حدود اللغة ذاتها؛ وما حديث المفكر طه عبدالرحمن عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، إلّا ترسيمًا للحدود المعرفية بين الثقافات واللغات

---

(٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي.. كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص١٨٥.

(١٠) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: الدار العربية للعلوم، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦، ص٢٠٥.

والأديان والفلسفات والقيم.

فما الحدود التاريخية والمعرفية لمشروع بناء المفاهيم لدى الفيلسوف طه عبدالرحمن؟ وما الأبعاد التي تتّخذها المفاهيم الفلسفية في مشروعه المعرفي - الحضاري التجديدي؟

□ الحدود التاريخية للمفاهيم: تاريخ المفهوم والتجربة الإنسانية

لقد مثّل بناء المفاهيم وتجديدها مسألة محورية في مشروع المفكر طه عبدالرحمن في تجديد العقل والمنهج وعلم الكلام، والتأسيس لحداثة إسلامية، وترسيم الحق في الاختلاف الفلسفي والفكري، غير أن هذا المشروع يندرج ضمن صيرورة تاريخية خاصة، وهذا يعني أن «أثر» التاريخ على المفهوم الفلسفي له أسباب في «تاريخ» اللفظ وأسباب في «تاريخ اللافظ»، «ألا ترى أن المضمون الفلسفي لا ينفكّ عن عبارته ولا عن سياقه ولا عن صاحبه ولا عن تاريخه، فضلًا عن أنه يتطلّع إلى أن تتفاعل فيه، على رسوخه في التجريد، جميع جوانب التجربة الإنسانية»[١١].

فالحدود التاريخية لمشروع بناء المفاهيم الفلسفية وتجديدها نابعة من حدود التجربة الإنسانية ذاتها التي تمثّل «تاريخ اللافظ» وتحوّلاته.

تعكس التجربة الإنسانية للمفكر طه عبدالرحمن الأسباب التاريخية لمشروعه الفلسفي التجديدي التي تفسّر انتقاله من العقل المنطقي في «سلوك طريق الاستدلال في النقد والتحليل دون طريق الإرشاد أو التقرير، بل سَعَينا [الكلام للمفكر طه عبدالرحمن] حتّى في مسلماتنا، لا إلى أن نقرّرها تقريرًا ولو أن وضعها المنطقي يُجيز لنا ذلك، وإنّما قدّمنا لها أو ذيّلناها بتوضيحات وتمثيلات تتلقّاها العقول بالقبول»[١٢].

إلى العقل القيمي الذي يؤسّس لشرط المبادرة الفلسفية حيث إن «الفيلسوف المسلم، متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، تزوّد من القيم العقدية واللغوية والمعرفية التي يتضمنها هذا المجال والتي لا ينفكّ يتفاعل معها في حياته -عن وعي أو عن غير وعي- بوصفه منتسبًا إلى أمة الإسلام»[١٣].

---

(١١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص٢١.

(١٢) طه عبدالرحمن، روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠١٢، ص١٧.

(١٣) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢، ص٥٠.

وبذلك انعكست تجربة الانتقال هذه على عملية بناء المفاهيم وتجديدها وكذا تبرير وجودها وحياتها في الخطاب الفلسفي العربي ضمن مجاله التداولي المخصوص.

يكشف المفكر طه عبدالرحمن نفسه عن التجربة التاريخية التي شكّلتْ حدود مشروعه الفكري، في قوله: «يرجع السبب الأول [الخروج من الشعر إلى الفكر] إلى هزيمة سنة ١٩٦٧، فقد أصابتني، حقيقة، هذه الهزيمة بزلزال شديد (..) إذ كنتُ أنسب هذه الهزيمة إلى خلل أصاب عقولنا، واعتبرتُ أن هذا العقل الذي هزم العرب والمسلمين عقلٌ لا بد من أنه يمتاز بها يجعله أهلًا لهذا الانتصار (..) فاشتغلتُ بالدراسات المنطقية بالدرجة الأولى»[١٤].

فتجربة الهزيمة، بوصفها تجربة إنسانية تاريخية، هي حدود للمفاهيم نفسها، ففي المفاهيم تنعكس التجربة التاريخية للافظها فتتوسع بتوسّعها وتَتحَدُّ بحدودها، وبذلك وجدنا مُراد الفيلسوف طه عبدالرحمن في إطار الفلسفة العربية «هو الاشتغال بمفاهيم لها أسباب في مجالنا التداولي الإسلامي العربي دون أن تكون لها بالضرورة أسباب في مجالات تداولية أخرى غير عربية أو غير إسلامية، نجد من هذه المفاهيم مفهوم «الانتفاضة» ومفهوم «التبعية» ومفهوم «التطبيع» ومفهوم «الظلم»، فالمتفلسف العربي يحتاج إلى أن يُنشئ بصدد هذه المفاهيم خطابًا استشكاليًّا واستدلاليًّا يميّزه فلسفيًّا عن الخطابات الكبرى»[١٥].

ويظهر، إذن، من خلال هذه المفاهيم أنها مشحونة بقيم التجربة الإنسانية الذاتية للمفكر طه عبدالرحمن، ممّا يعني أنها محدودة في الانفهام بالحدود التاريخية التي تؤطّر نظرة المفكر إلى بناء المفاهيم وتأثيلها وتأصيلها في أفق الفلسفة العربية المعاصرة.

لقد نبَّهَ الفيلسوف طه عبدالرحمن إلى ضرورة شحن المفاهيم الفلسفية بالتاريخ بما يعطيها الدافعية للإبداع، إذ «إن المفهوم الفلسفي الذي لا توجد فيه بضعة من تاريخنا لا يمكن أن يثمر ولا بالأحرى أن يبدع؛ لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولًا بالزمان الماضي لأهله، ولا يُصار إلى وصله بزمان غيره إلّا بدليل»[١٦]، بل «لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلّا بأن يأتي في قوله الفلسفي بهذه الأزمان الثلاثة (..) فيحمل مفهومه أثرًا من ماضيه ويحمل تعريفه عينًا من حاضره ويحمل دليله أفقًا من مستقبله»[١٧].

---

(١٤) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٣، ص ١٧.

(١٥) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، المرجع نفسه، ص١٢١.

(١٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢، مرجع سابق، ص١٢١.

(١٧) المرجع نفسه، ص١٦.

ولكن أيُّ تاريخ تُشحنُ به المفاهيم؟ إذ في الحقيقة لدينا ثلاث محطّات كبرى من التاريخ والتي يمكنها أن تنعكس على المتفلسف العربي اليوم:

١ - **محطّة تاريخ التراث الفلسفي الإسلامي العربي**: حيث يدعو المفكر طه عبد الرحمن إلى «التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها»[١٨]، وهي المحطة التي تورّثنا «المناظرة» باعتبارها آلية لإنتاج المفاهيم أيضًا، أي بإمداد القوة الإشارية للمفاهيم الفلسفية بآلية دفاعية تُحصّنها ضد الاعتراضات والدعاوى التي تستهدفها من المتفلسفة المقلدين؛ إذ «لو أن «أهل اليقظة» حصّلوا مَلَكة منهجية عَمِل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكّنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يُحصّن هذه اليقظة، ويمنع عنها تقوّل القائلين وتحامل المغرضين»[١٩].

وبناء على هذه المنهجية في توليد المفاهيم المأصولة وتجديدها، وجدنا المفاهيم الفلسفية لدى المفكر طه عبد الرحمن مسحوبة، تأثيليًّا، إلى التراث الفلسفي الإسلامي العربي بوصفه فترة محدودة في الزمان، إذ لم يُعمّر الاشتغال بالفلسفة لدى المتقدمين طويلًا حتّى تبدّد في أشكال فكرية أخرى (كالتصوف والخطابة..).

٢- **محطة تاريخ التوقف عن الاشتغال بالفلسفة**: وهي فترة طويلة بدأت بتهافت الفلاسفة والصدام بين الديني والفلسفي، ومرّت دون أن يظهر فيها نشاط إبداعي اصطلاحي أو مفاهيمي لفلسفة إسلامية عربية ممكنة، ويظهر أن الارتكاز إلى هذه الفترة في تأصيل أو تأثيل مفهوم فلسفي ما لن يُؤتي أكله بما أن المضمون الإشاري للفلسفة يغيب عن عبارية الخطابات المتشكّلة في هذه الفترة.

فضلًا عن أن هذه العبارية تفتقد إلى المعاني العملية التي تُكسبها طابع الممارسة الفلسفية، «علمًا بأن المدلول اللغوي عبارة عن الرصيد العملي التاريخي الذي يحمله هذا اللفظ، فيلزم أن المفهوم الفلسفي، على خلاف الاعتقاد الراسخ، يكون أشبه بـ«المعنى العملي» منه بالتصور النظري»[٢٠]، فتكون إنتاجية المفاهيم الفلسفية وبناؤها انعكاسًا للرصيد العملي التاريخي الذي تحمله الألفاظ الحاملة للمفاهيم، فيلزم أن تتلوّن الألفاظ بلون حالة العصر وأحداثه عبر المدلولات التي تُصبغ على الأفهام قيم العصر وأحوال التاريخ.

---

(١٨) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠، ص١٩.

(١٩) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٧، ص١٠.

(٢٠) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٤٢.

٣- **محطة تاريخ الأزمة-الهزيمة:** وهي الفترة التي بدأت بسؤال الأزمة الشهير: «لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟» والذي يُعاد طرحه في أسئلة الأزمة الفكرية لدى المفكر طه عبد الرحمن الناشئة أصلًا عن صدمة هزيمة سنة ١٩٦٧، حيث يتساءل: «هل نحن في «أزمة فكرية» تضرب فيها آراؤنا ورؤانا بعضها بعضًا؟ أم نحن في «هزيمة فكرية» حلّت بنا لتخاذلنا في القيام بواجبنا أو لإنكار الآخر لحقوقنا؟ أم نحن في «فراغ فكري» أتى من موت أصاب الذهن والقلب فينا؟ أم نحن في «عجز فكري» نتج من ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟»[٢١].

وانطلاقًا من هذه الحدود التاريخية للأزمة والهزيمة تتولّد في التجربة الإنسانية تمثّلات للهزيمة والأزمة والفراغ والعجز هي أسبابٌ في بناء مفاهيم «الاستقلال»، «الانتفاضة»، «الاحتلال»، «الظلم»، «المقاومة»... وغيرها من المفاهيم التي يتمثّلها الفيلسوف طه عبدالرحمن انطلاقًا من الحدود التاريخية التي تنتهي عندها.

إن الحدود التاريخية لمشروع بناء المفاهيم الفلسفية وتجديدها لدى الفيلسوف طه عبدالرحمن، هي حدودٌ طبيعية وليست عائقًا أمام مشروعه؛ لأن ذلك يعني التحام المضمون الإشاري للمفاهيم بمقاصد لافظها وأهدافه، وعندئذٍ أمكننا الحديث عن المفكر طه عبدالرحمن بوصفه «مفكّر عصره»، في سياق الإجابة عن السؤال الكبير: «هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها»[٢٢].

ففي السؤال يظهر جليًّا أن المفاهيم الفلسفية، التي يمكن أن يُبدعها الفكر الإسلامي المعاصر، لا تتجلى إلَّا في خصوصية الأمة الإسلامية والتحامها بزمانها، إلَّا أن هذا الالتحام له حدوده الطبيعية في التاريخ والحدود هنا ليست نهايات مُميتة بل هي نوافذ زمنية لاستئناف بناء خطابات تجديدية ومبدعة.

□ الحدود المعرفية للمفاهيم: التجذير والاستنزاف الإشاري

يُذكّرنا الدرس اللغوي المعاصر بأن اللغة الطبيعية تمتلك منطقها الخاص، كما أنها حجاجية بطبعها، وهذا يعني أن لها من بين خصائص كثيرة، خاصية انفصالها النسبي عن لافظها بما يسمح لها بالتحكّم في التوجيه الإشاري لعباريتها عبر نظامها الداخلي (النحوي والدلالي..).

---

(٢١) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص٧.

(٢٢) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص١٥.

وهذا ما يُبرّر الفروق الجوهرية بين اللغات في قدرتها على التوجيه الإشاري؛ إذ «إن اللغات الطبيعية ليست صورية، وهذا ما يُفسّر أن الذوات المتكلّمة لا يمكنها إرساء لغتها كنسق مغلق ومُنتهٍ»[٢٣]، فيكون من المعاني التي تقصدها الذوات المتكلّمة ما يقع داخل دائرة المقاصد ومنها ما يقع خارجها، وهي ظاهرة لغوية تزداد كثافة في بعض اللغات وتقلّ في بعضها الآخر، «ولمّا كانت الألسن التي وُضع بها القول الفلسفي متعدّدة، جاز أن تختلف المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها»[٢٤]، فتتشكّل بذلك خطابات فلسفية متجاورة ألسنيًّا ومتحاورة في المضامين والمقاصد.

إن القدرة على تجذير المفهوم الفلسفي وجعله «كُلّيانيًّا» وعميقًا ومنفهمًا هي الحدود التي تضعها اللغة أمام كل مشروع لبناء المفاهيم وتجديدها؛ إذ «إننا نغامر بالتفلسف دون العلم بوضع اللغة في كلّيتها، كوسيط بين الإنسان والعالم بين الإنسان والإنسان، بين الذات والذات نفسها»[٢٥].

وهذا ما يجعل المتفلسف العربي يتساءل عن الإمكانات الخاصة التي توفرها اللغة العربية لبناء المفاهيم الفلسفية بالشكل الذي يجعلها أكثر تجذّرًا وأكثر قابلية للحياة، كما يبحث في اللسان العربي عمّا يجعل من فلسفة عربية مخصوصة في لسانها فلسفة كونية، في مقابل كونية الفلسفة الغربية التي تواجه هي نفسها سؤال الكونية والتجذير والخلود.

فقد لاحظ دريدا (Derrida) أن «هذا التراث الغامض من النصوص الفلسفية الذي لا يمكن استنزافه والذي أسمّيه «مستقبلها» [الكلام لدريدا] يتجلّى في النصوص اليونانية والألمانية أكثر من الفلسفة الفرنسية، ومع احترامي العظيم لكبار المفكرين الفرنسيين، إلّا أنني أحمل دائمًا تصوّرًا بأن نوعًا معيّنًا من التحليل الصارم يمكن له أن يذيب نصوصهم ممّا يجعلها عادية وسريعة الاستنزاف. على النقيض تمامًا فإن نصوص أفلاطون وهيدغر التي أشعر تجاهها أنني في مواجهة الهاوية، حفرة دون قعر، يمكن أن أضيع فيها»[٢٦].

وبهذا المعنى فإن الفلسفات محدودة بالألسن التي تتكلّمها، وتختلف قدراتها الإشارية حسب التاريخ الفلسفي الذي يُغذّي المفاهيم، ويعطيها القوة التجذيرية اللازمة للبقاء حية

(23) Jürgen Habermas, «Logique des sciences sociales et autres essais», trad.: Rainer Rochlètz, PUF, 1987, P241.

(٢٤) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص٥٣.

(25) Ricœur, «La métaphore vive», Seuil, Paris, 1975, PP 384 - 385.

(26) Richard Kearny, «States of Mind: Dialogues with contemporary thinkers on the European mind», Manchester University Press, UK, 1995, PP163 - 164.

داخل النصوص، وغير مستنزفة في القراءات ولا فاقدة للمعنى في التأويلات والأفهام التي تريد أن تتملّكها.

يرتكز الفيلسوف طه عبد الرحمن إلى التعدّد اللساني والاختلاف التداولي من أجل بناء تصوّر معرفي لإمكانية إنتاج المفاهيم في اللسان العربي وضمن مجاله التداولي المخصوص؛ حيث «يتضح أن علاقة المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي، متى عدلنا عن طريق الاستنساخ الأعمى للمفاهيم الفلسفية، تُمكِّن، بفضل تفاوت شكل هذه العلاقة الدلالية وقدرتها من لسان إلى آخر، من انطلاق إنتاجية المفهوم الفلسفي ومن اشتغالها بما يناسب مقتضياته التداولية في كل لسان، وعندئذٍ فقط، لن يُقهر الفكر الفلسفي على نمط واحد من التفكير تجمد عليه العقول جميعًا، وإنما يصير مخيّرًا بين أنماط مختلفة يضاهي بعضها بعضًا، إذ يجوز ألّا يكون المفهوم الفلسفي في إحدى اللغتين هو عينه في اللغة الأخرى»[٢٧].

غير أن للألسن درجات متفاوتة في القدرة على تجذير المفاهيم ومقاومة الاستنزاف الذي يُمثّله «الاستهلاك الآني» للمضمون الإشاري للمفاهيم الفلسفية[٢٨]، بسبب ضيق المجال التداولي ومحدوديته، فإذا أخذنا، مثلًا مفهوم «التطبيع»، فإن إشاريته المفهومية تنتهي عند حدود المجال التداولي لمصطلح التطبيع الذي يأخذ المعنى السياسي المحدود في تقريب العلاقات المختلفة بين بلدين أو أمّتين في حالة عداء، ويكون من الصعب جدًّا أن يتمدّد المجال التداولي لمصطلح «التطبيع» ليشمل «انفهامات» أخرى يمكنها أن تصبح مدلولات فلسفية.

إن الحدّين المعرفيين لبناء المفاهيم الفلسفية واللذين يمكن اعتبارهما الأكثر أهمية، هما، إذن، حدّ التجذير وحدُّ الاستنزاف الإشاري؛ وقد تبيّنتْ للفيلسوف طه عبد الرحمن الحدود التي يمكن أن يصل إليها العقل المنطقي نفسه في بناء المفاهيم، إذ قد صرّح قائلًا «لمّا استكملتُ اختصاصي في المنطقيات، تبيّنت لي حدود هذه المنطقيات نفسها، كما تبيّن لي أن العقل الذي هزم المسلمين عقل محدود»[٢٩].

فيكون الحدّ المعرفي، في هذا السياق، ناشئًا من الضبط المنطقي لصياغة المفهوم الفلسفي وحمله على محمل المناظرة (الدعوى، الاستدلال، الاعتراض، الإبطال..)، حيث يرى أن «تحصيل الأدلة المبطلة هو أحد الطرق الموصّلة إلى إنتاج أضداد هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال، وكلا الحالين -«الإنتاج» و«إعادة

(٢٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٢٨) ولربما انعكس هذا على مفاهيم مثل: «التطبيع»، «المقاومة»، «الاحتلال»، «الظلم»...

(٢٩) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص١٨.

الإنتاج»- يدل على نهوض الهمة إلى الإبداع»(٣٠).

غير أن ذلك يجعل البنية المنطقية للمفاهيم في مواجهة البنية اللسانية التي تستمد قوتها الإشارية من الخاصية الطبيعية للغة، حتّى إن «عالم المنطق لا يصمد دائمًا أمام محاولة تحوّله إلى عالم لساني»(٣١)؛ لأن الفرق بين العالمين يكمن في الحمولة الأنطولوجية في البنية المنطقية والبنية اللسانية، وهي الحمولة التي تستند إليها المفاهيم في تمثّل حقيقة ما؛ ولذلك سيكون لزامًا مواجهة المجال التداولي بالمجال الأنطولوجي، مواجهة البنية المنطقية للمفاهيم بالشكل الاستعاري للمفاهيم؛ إذ بهذا المعنى نفهم لماذا تكون «اللغة الطبيعية المكان الأمثل للخطاب الفلسفي»(٣٢)، لأنه المكان الذي يسمح بظهور المفاهيم الفلسفية بحمولتها الأنطولوجية التي تمنحها القدرة التجذيرية وتمنع عنها الاستنزاف الإشاري.

لقد وضع الفيلسوف طه عبد الرحمن قاعدتين منهجيتين لوضع المفاهيم وصَوغ أحكامه الخاصة، في قوله: «والحق أننا نتّبع في وضع مفاهيمنا وصوغ أحكامنا قاعدتين منهجيتين نقديتين خاصتين بنا، كل واحدة منهما تفيد في التمرّس بالإبداع بقدر ما تفيد في ممارسة النقد: أولاهما صيغتها هي كالتالي: كل أمرٍ منقول معترضٌ عليه، حتى تثبت بالدليل صحته (..) وقد نسمّي هذا النوع من النقد باسم (النقد الإثباتي). والقاعدة المنهجية الثانية المتبعة صيغتها هي كالتالي: كل أمرٍ مأصول مسلّم به، حتى يثبت بالدليل فساده (..) وقد نسمّي هذا النوع الثاني من النقد باسم (النقد الإبطالي)»(٣٣).

فتصبح ثنائية الإثبات والإبطال ملازمة للحدود المعرفية التي تحدّ المفاهيم الفلسفية حال تمدّدها الإشاري؛ إذ يتلاشى المفهوم معنويًا عند الإثبات ويتراجع أنطولوجيًا عند الإبطال، وفي كلتا الحالتين يقف المنطق حائلًا أنطولوجيًا أمام التوسّع الطبيعي للمضمون الإشاري في اللغة الطبيعية.

عندما يحافظ المفهوم الفلسفي على طاقته الإشارية في الألسن المختلفة فإنه بذلك يندفع نحو الكونية متجاوزًا بذلك الحدود التي تضعها اللغات الطبيعية في مسألة الانفهام، بل «إن التواصل الحي للمفاهيم الفلسفية يضفي عليها ألوانًا تختلف باختلاف الألسن الطبيعية والمجالات التداولية، هذا الاختلاف الذي من شأنه أن يجدّد ويغني على الدوام

---

(٣٠) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص١٤.

(31) Oswald Ducrot, «Logique, Structure, Enonciation, Lectures sur le langage», Minuit, Paris, 1989, P75.

(32) Jean Hyppolite, «Logique et Existence», PUF, Paris, 1961, P65.

(٣٣) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ص١٣-١٤.

الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية التي تتعلّق بهذه المفاهيم»[٣٤].

ومنه تكون اللغة العربية في مواجهة تحدّيات توليد المفاهيم الفلسفية من قدرةٍ على التجذير ودفعٍ للاستنزاف الدلالي وحصولٍ للكونية، وفي هذا الاتجاه يرى الفيلسوف طه عبد الرحمن «أن المفهومية أيسر وأظهر في اللغة العربية منها في غيرها من اللغات الفلسفية، ذلك أن استقلال الوزن هو استقلال لقالب مفهومي؛ إذ إن كل مادة لغوية أُفرِغت فيه صِيغَ منها بالضرورة مفهوم مستقل، في حين أن الزيادة [في الألسن الفلسفية الأخرى] لا تصوغ بالضرورة مفهومًا، وغاية ما تفعله هو أنها تعين على صوغه، ولئن سلّمنا بما صار يقال ويُعتقد من أن الفلسفة هي طلب المفاهيم، وإن لم يكن هذا قولنا ولا معتقدنا، أصبح اللسان العربي أقرب إلى الفلسفة من غيرها، ألا ترى كيف أن الوزن هو مثال لتوليد المفاهيم»[٣٥].

أي إن الوزن في اللغة العربية يأخذ شكل الأنموذج «البراديغم» اللفظي الذي يُبنى على أساسه قالب المفهوم الفلسفي، وبهذه الطريقة تمتاز اللغة العربية عن بقية اللغات، وفي قدرتها أيضًا على إضفاء صبغة قومية على كونية الفلسفة حتّى أصبح عنده أن «كل مفهوم، أيًّا كان، يمكن أن يكون موضع تفلسف»[٣٦]حسب خصوصيات الميزان اللغوي العربي الذي يوفّر للمفهوم الفلسفي قاعدته اللفظية التي تُكسبه خاصية «الانفهام»، فـ«الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهمًا من صورته اللفظية ومنتسبًا إلى المجال التداولي»[٣٧].

وعلى هاتين الخاصيتين «الانفهام» و«الانتساب» يقوم فعل توليد المفهوم الفلسفي ويصبح قادرًا على «الاختلاف» و«الاعتراض» و«الإثبات»..

إذا عَلِمنا أن «مفهومية» المفهوم الفلسفي مقترنة باللفظ الذي يوزن به، و«معلومٌ أن الفيلسوف، عندما يضع اسمًا لمفهومه، يضع له في نفس الوقت مدلولًا مخصوصًا يكون بمثابة تعريف يميّزه عن غيره، وهذا المدلول الموضوع هو الذي يُطلق عليه عادة اسم (المدلول الاصطلاحي)»[٣٨].

غير أن الإشكال في الميزان الذي يولّد المدلولات المخصوصة لأسماء المفاهيم، أي ميزان المدلولات الاصطلاحية، بما يسمح بالدفع بالقوة الإشارية للمفهوم الفلسفي إلى مجاله التداولي، وهنا، يضع الفيلسوف طه عبد الرحمن مفهوم التأثيل بوصفه تأصيلًا وإكثارًا

---

(٣٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٣٥) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢، مرجع سابق، ص ص ١٤٥-١٤٦ .

(٣٦) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص١٢٢.

(٣٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ٢، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٢١.

وتنمية؛ حيث إن «تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعًا أو مستثمرًا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف»(٣٩).

ممّا يعني أن للمفهوم الفلسفي حدودًا تأثيلية هدفها ربطه بمجاله التداولي ومحاصرته داخله، فيقترن الجانب الإشاري بالمجال الذي يحدّده التأثيل بوصفه نوعًا من البحث في الأسباب اللغوية للمفهوم الفلسفي في مقابل فتح آفاق دلالية لاستثمار المفهوم الفلسفي في مجالات تداولية مستحدثة.

لقد أبدع الفيلسوف طه عبد الرحمن، الطرق التي بها تتولّد المفاهيم وخَلّصها ممّا يُوجب التقليد والاستنساخ، يقينًا منه «بأن المفاهيم هي المدخل الأول لتحصيل المعرفة، والوسيلة الأساسية لضبط السلوك المعرفي للأشخاص»(٤٠).

إذ إن العناية بالمفاهيم بناءً وتجديدًا واستثمارًا، هي أولوية في مراتب تحصيل «اليقظة» الحداثية الإسلامية، «فما لم يستطع العربي أن يُبدع المفاهيم من عنده، ويبدع العلاقات فيما بينها، ويبدع صيغ الاستنتاج من هذه العلاقات التي أقامها بين هذه المفاهيم فلن يكون فيلسوفًا»(٤١).

فالمفاهيم مفاتيح التفكير ونوافذ إلى الإجابات عن أسئلة الإنسان العربي المتراكمة في التاريخ، والمؤجّلة بسبب ضعف الخطاب، وعجز الفكر والغفلة عن أسباب الإبداع والحداثة.

يمكننا أن نعتبر مفهوم «اليقظة» أحد أهمّ مفاتيح التفكير في مشروع بناء المفاهيم الفلسفية العربية لدى المفكر طه عبد الرحمن، على الرغم من أنه لم يتوسّع في جذوره الفلسفية، إلّا أنه وضعه في حدود التجربة الإيمانية المؤطّرة بالمناهج العقلية، طارحًا السؤال: «فكيف إذن نجعل هذه اليقظة [اليقظة الدينية-العقدية] متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟ (...) [مجيبًا]: فلا سبيل إلى حصول التجدّد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسّل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدّنا بأسباب الإنتاج الفكري»(٤٢).

---

(٣٩) المرجع نفسه، ص١٢٩.

(٤٠) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٤١) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص١٥٥.

(٤٢) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص ص ٩-١٠.

غير أنه إذا كانت المناهجُ العقليةُ تدفعُ التجربةَ الإيمانية إلى التجلّي اليقِظ، فإن اليقظة نفسها لا تكون متيقظة إلّا إذا تأسّستْ أنطولوجيًّا، أي إلّا إذا كان لها تجذير فلسفي عميق؛ إذ «إن اليقظة هي يقظة فلسفية، وهذا يعني أنها متأصّلة بذاتها في تَبْيينٍ أصلي تتغذّى منه الفلسفة نفسها وبنفسها»(٤٣).

أي إن المفهوم الفلسفي، في مثال مفهوم «اليقظة»، يقعُ بين مجالين تداوليين، مجال اشتغال الفلسفة بالتجربة (التجربة الإيمانية لدى الفيلسوف طه عبد الرحمن) وهو المجال الذي يقابله حدّ الاستنزاف الإشاري، حيث تعمل التجربة على استهلاك الطاقة الإشارية للمفاهيم من خلال الفرق بين المفهومية النظرية والمفهومية العملية؛ ومجال اشتغال الفلسفة بذاتها وتَغَذِّيها من نفسها والذي يقابله حدّ التجذير، حيث يستمدّ المفهوم قوته التجذيرية مِن تَغَذِّيه الفلسفي كما يفقد تلك القوة عندما يزيدُ تَغَذِّيه من خطابات أخرى.

إن الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني الذي يدعو إليه المفكر طه عبد الرحمن هو مدخل لتأسيس الفعل الحداثي، الذي «يجدُ رقيّه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها»(٤٤).

بناء على «إيجاد» الفاعلية العقلانية التي تسمح بالاستقلال الفلسفي والاختلاف الفكري دون أن يكون ذلك محلّ تعارض أو تناقض مع روح الحداثة، ويعبّر عن هذه الفاعلية العقلية بـ«التكوثر» إذ «لا "يتكوثر" إلّا العقل، والمقصود بذلك أن العقل لا يُقيم على حال، وإنما يتجدّد على الدوام ويتقلّب بغير انقطاع، فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرًا مستقلًا قائمًا بنفس الإنسان، وإنما هو أصلًا فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغيّر على الدوام»(٤٥).

فبفضل هذه الفاعلية أمكن للفيلسوف العربي أن يُفلت من قبضة «كونية» الفلسفة وأن يتخلّص من «عنف المسار المفرد في الفلسفة»(٤٦) والذي ينعكس على تصوّر مفرد وعنيف لمفهوم الحداثة الغربية التي تعبّر عن نفسها في «عبارة «حداثتنا» «Notre» «modernité» التي تؤدّي إلى معضلة كتلك التي تخفيها عبارة «التاريخ نفسه»، إذ يتعلّق الأمر بمعرفة ما

(43) Martin Heidegger, «Ontologie, Herméneutique de la factivité», Traduit de l'allemand par: Alain Boutot, éd. Gallimard, Paris, 2012, P 38.

(٤٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤٥) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص٢١.

(46) Ricœur, «Lectures I», op.cit, P 137.

إذا كانت هناك حجة ذات قيمة تستطيع أن تُجنِّب خطابًا يعتزّ بعالميته وبوضعه في التاريخ الحاضر، الغموضَ والالتباس»[٤٧]، لأن ذلك يؤدّي إلى مصادرة كبرى للتاريخ في صيغة «زماننا «Notre» temps» التي تخفيها صيغة «التاريخ نفسه»»[٤٨].

فالحداثة الغربية كونية استنادًا إلى هذه الحجة المنطقية - التاريخية، فيكون طريق تأسيس حداثة إسلامية بدفع هذه الحجة وبيان أوجه الاعتراضات عليها عبر إبطال دعوى كونية الفلسفة وإثبات صبغتها القومية، وإحصاء الاعتراضات العامة عليها[٤٩] مّما يمهّد الطريق إلى حصول حق الاختلاف الفلسفي والفكري والتأسيس لحداثة إسلامية.

إن مشروع بناء المفاهيم وتجديدها لدى المفكر طه عبد الرحمن ليس مشروعًا معرفيًّا فقط بل هو مشروع حضاري حداثي أيضًا، يريد أن يُشيّد للذات الإسلامية العربية حداثتها بِردّ الذات إلى ذاتها؛ إذ «كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية»[٥٠].

وبهذه العبارة يُعيد الفيلسوف طه عبد الرحمن توجيه الفكر إلى منحى مختلف، يحفظ فيه هويته الفلسفية والحداثية المخصوصة، عبر إنشاء مفاهيم مرتبطة بلسانها ومجالها التداولي؛ فإبداع المفاهيم الإجرائية واستثمارها معرفيًّا ومنطقيًّا ليس طريقًا إلى تجديد المفاهيم لذاتها بل هو طريق إلى تجديد «اليقظة» الفلسفية للعالم الإسلامي العربي، أو جعلِ اليقظة متيقظة.

وليس استثمارُ التراثِ الإسلامي العربي في بناء المفاهيم وتجديدها استثمارًا ماضويًّا انغلاقيًّا بل هو محاولة ربطِ الذات بالذات والإنسان بالإنسان والعقل بالعقل..؛ إذ لا إبداع للمفاهيم إلّا في تجربة الذات بذاتها وإلّا سقطَ هذا الإبداع نفسه في مجال تجربة الآخرين، وكانت المفاهيم الفلسفية المستحدثة استنساخًا لا يُقدّم شيئًا للمعرفة ولا يُعطي روحًا لحداثة إسلامية ممكنة.

---

(47) Ricœur, «La Mémoire, l’histoire, l’oublie», Seuil, Paris, 2000, P 386.

(48) IBID, P 401.

(٤٩) يُنظر: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦، ص ص ٥٢-٥٣.

(٥٠) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ١٧.

من جهود الدكتور الفضلي في تحديث الخطاب الديني ومعالجة إشكاليات المعاصرة

حسين منصور الشيخ*

□ مقدّمة

بعد تمدُّن العديد من الحواضر الإسلامية أيام الدولة العباسية، وما صاحب ذلك من حركة علمية واسعة في عدد من الفروع المعرفية، رافق ذلك حركة نشطة للترجمة إلى اللغتين العربية والفارسية عن العلوم اليونانية التي كان عمادها الفلسفة والمنطق، ما أحدث في حينها «نقلة نوعية في المجتمع الإسلامي، ذلك أنها مثّلت انفتاحًا فكريًّا على عالم واسع من المعرفة المبنية على أسس وخلفيات ثقافية مغايرة لطبيعة المجتمع العربي الإسلامي في ذلكم الوقت»[1]، ولكن هذا الانفتاح، مثّل من جهة أخرى «تحدّيًا كبيرًا للمجتمع المسلم؛ ذلك أن هذه الفلسفة تشكّل منظومة فكرية متناغمة في أدبياتها ونظرتها إلى كثير من الظواهر العلمية أو الاجتماعية، وقد كان بعض هذه التحليلات يلتقي مع النظرة الإسلامية، فيما كان البعض منها يحتوي على مغالطات مخالفة

* كاتب من السعودية.

(١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدّم، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٣م، ص ٥٥.

للفكر الإسلامي الذي نعني به الخطوط العامة التي رسمتها نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف»[٢].

ويعدّ ذلك أمرًا طبيعيًّا في كل مرحلة تنفتح فيها المجتمعات الإنسانية على بعضها؛ إذ تتقارض فيما بينها ما تنتجه من ثقافات وعادات وتقاليد وعلوم ومعارف. وهو ما يمكن ملاحظته اليوم فيما نشهده من ثورة كبيرة في عالم الاتصالات الحديثة، حيث تقاربت المجتمعات بصورة غير مسبوقة، وهي حال من التلاقي والتلاقح الثقافي والاجتماعي من شأنها توسّع مجال التساؤلات الكبرى لدى هذه المجتمعات المتفاعلة، لعل من أبرزها - فيما يخصّ المجتمعات المسلمة - هو التساؤل حول الإمكانية الفعلية لأن يمثّل الإسلام نظامًا صالحًا لإدارة المجتمعات الإنسانية ليصل بها إلى المستوى الذي بلغته الحضارة الغربية اليوم وما حقّقته من تقدّم على مختلف الأصعدة، وكذلك حول أهلية الإسلام اليوم في تأسيس حضارة يمكنها منافسة الحضارة الغربية أو التفوُّق عليها.

وهو من التساؤلات المشروعة في ظل ما تعيشه المجتمعات الإسلامية من انبهار وإكبار للمنجزات الغربية الهائلة التي أهّلتها اليوم - وبكل جدارة - لقيادة المجتمعات البشرية. وقد انبرى للإجابة عنه مجموعة من المفكرين المعاصرين، من أبرزهم الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله ومجموعة من رفقاء الدرب والمسيرة، يقع في مقدّمتهم العلّامة الشيخ عبد الهادي الفضلي الذي ساهمت مؤلفاته ومجمل عطائه الفكري في طرح الإسلام بديلًا حضاريًّا له القدرة على منافسة النموذج الغربي والتفوُّق عليه.

وحين يعالج الدكتور الفضلي هذا النوع من التساؤلات، يضع مجموعة من موانع تسنّم الحضارة الإسلامية المكانة التي هي حقيق بها، من بينها: عدم مواءمة الخطاب الديني مع مقتضيات المعاصرة، إذ يحتاج الفكر الديني إلى بيانٍ وعرْضٍ معاصرَين، وإلى جانب ذلك: عدم المشاركة الإسلامية في معالجة الإشكاليات الحديثة في التأصيل والتقنين والمبادرات العملية.

وهما النقطتان اللتان عالجهما الدكتور الفضلي في أكثر من مناسبة، وتطرّق إليهما في أكثر من مسار، وقد عالجت الورقة هاتين النقطتين من خلال عرض جهود العلّامة الفضلي في مسارات ثلاثة، هي: الأصالة، والمعاصرة، والمبادرات العملية، ممهِّدة لذلك بالإشارة إلى الانطلاقة النجفية للدكتور الفضلي وأثرها على مجمل عطائه العلمي اللاحق.

---

(٢) المصدر السابق نفسه.

□ تمهيد: التجربة النجفية وحُسْنُ الانطلاقة

بعد أن درس شطرًا من المقدِّمات على يد والده في مدينة البصرة، انتقل الشيخ الفضلي -وهو في منتصف عقده الثاني- إلى النجف الأشرف متشرِّفًا بمجاورة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ومتطلّعًا للنهل من العطاء العلمي والفكري للجامعة الدينية الإمامية الأعرق[٣]. وهي المدينة العراقية التي شهدت في منتصف القرن العشرين حركة ونهضة إصلاحية واسعة في العديد من الأصعدة: العلمية والثقافية والاجتماعية والأدبية والمؤسساتية، ومعها أيضًا حراكًا على الصعيد السياسي. كما أنّ العراق بعامّة كانت تجتاحه التيّارات اليسارية ذات الصبغة الاشتراكية والشيوعية. وهي الحركة التي مثّلت حينها نوعًا من التحدّي للعطاء والفكر الدينيين، وبخاصّة إلى المدرسة النجفية ذات الثقل الديني الأبرز.

وقد أشار الدكتور الفضلي في مقدّمة كتابه القيّم (مشكلة الفقر) إلى هذا النوع من الصراع والتحدّي، إذ يقول فيها: «بين يدي القارئ الكريم دراسة مختصرة لمشكلة الفقر، تَوَفَّرْتُ على إعدادها في أوائل الستينيات يوم كنت أواصل دراسة بكالوريوس اللغة العربية والعلوم الإسلامية بكلية الفقه في العراق، وكنا -نحن المسلمين- نعاني آنذاك من مضاعفات الغزو الشيوعي الفكري.

وأردت بها أن أساهم في ملء الفراغ العقائدي الذي كانت تعيشه ذهنيات أكثرنا، مما هيّأ للأفكار الدخيلة أن تحاول دخول معترك الصراع مع حضارتنا الإسلامية، ولكنها باءت بالفشل -والحمد لله- وذلك بفضل جهود الدعاة المخلصين من حملة الأقلام المسلمة المجاهدة»[٤].

وكان من أبرز إيجابيات ما ولّدته حالة الصراع تلك ما ظهر من دراسات ونتاج علمي اتّسم بالمعاصرة ومعالجة إشكاليات المرحلة من وجهة نظر دينية، ويكفي أن نطل على بعض إصدارات إحدى السلسلات الثقافية في حينها، وهي سلسلة «مختارات إسلامية» التي كان يشرف عليها السيد عبد الكريم القزويني، حفظه الله، إذ صدر منها العناوين التالية:

١. من حديث الدعوة والدعاة، للشيخ محمد مهدي الآصفي.
٢. من البعثة إلى الدولة، للشيخ الدكتور الفضلي.

---

(٣) انظر: فؤاد عبد الهادي الفضلي – إعداد، قراءات في فكر العلّامة الفضلي، بيروت: مركز الغدير، ط٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص ٢٧.

(٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، مشكلة الفقر: دراسة مختصر لمشكلة الفقر وفق الرؤية الإسلامية، بيروت دار الرافدين، ط٥، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ١٣.

٣. الأسرة المسلمة، للسيد عدنان البكاء.
٤. أضواء على قانون الأحوال الشخصية، للسيد محمد بحر العلوم، القسم الأول.
٥. أضواء على قانون الأحوال الشخصية، للسيد محمد بحر العلوم، القسم الثاني.
٦. أسلوب الدعوة في القرآن، للسيد محمد حسين فضل الله، القسم الأول.
٧. بين الجاهلية والإسلام، للشيخ محمد مهدي شمس الدين.
٨. أسلوب الدعوة في القرآن، للسيد محمد حسين فضل الله، القسم الثاني.
٩. نظرية السياسة والحكم في الإسلام، للسيد محمد حسين الطباطبائي.
١٠. تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، لعبد الرسول علي خان.
١١. الصوم: تاريخه، تشريعه، أحكامه، للسيد عبد الكريم القزويني.

وإلى جانبها العديد من العناوين الحركية والتأسيسية، كما هي الحال مع مؤلّفات الشهيد الصدر رحمه الله: فلسفتنا، واقتصادنا، والأسس المنطقية للاستقراء، والبنك اللاربوي في الإسلام، والإسلام يقود الحياة، والمدرسة الإسلامية، وغيرها من المؤلّفات والدراسات التنويرية في حينها.

◻ تجربة الدكتور الفضلي المبكّرة

وفي خِضَمّ تلك الحركة، ارتبط الدكتور الفضلي بالمؤسسات والجمعيات الثقافية النجفية في وقت مبكّر، وكان له نشاط ثقافي وعملي بارز، ويشهد لذلك ما نشره على صفحات مجلّاتها الثقافية، وما شارك به من محاضرات ضمن برامجها، وما وضعه من مؤلّفات لمقرّراتها الدراسية. يقول واصفًا تلك المرحلة: «كنتُ عضوًا في أكثر من جمعية أدبية في العراق ونشرتُ إنتاجي في أكثر من مجلة وجريدة مساهمًا في كثير من الندوات والاحتفالات الأدبية، ويعود هذا إلى توافر الموجبات الأدبية في العراق كثيرًا.. أما هنا [في جدّة] فدوري الاجتماعي مقصور على الجامعة حاليًّا، إلّا فيما أنشره بين الفينة والأخرى في بعض المحبّرات والجرائد في الداخل والخارج»[٥].

وقد تميّزت تجربته تلك - إضافة إلى غزارة الإنتاج وتعدّد مواقع العمل - أنها اعتمدت في معالجة الموضوعات على التأصيل العلمي والتاريخي، ونقصد بها البحث عميقًا في تأصيل المبادئ التي تبنّتها الحركة الإسلامية في حينها، مع إضفاء عنصر الحداثة في لغة الخطاب ومنهج المعالجة، وذلك من خلال اعتماده المنهج العلمي الحديث في تبويب مسائل

(٥) حوارات في الدين والفكر واللغة مع الدكتور عبد الهادي الفضلي، القطيف: منشورات لجنة مؤلّفات العلّامة الفضلي، ط١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ١٩.

الموضوع وآلية مناقشة الآراء وعرضها. ومعهما: السعي إلى تطبيق الفكرة وتحويلها إلى واقع عملي، تنمو من خلاله الفكرة وتتقدّم.

ففي الأصالة، مثلاً، يُرْجِع الدكتور الفضلي مشكلة الفقر إلى سببين رئيسين، هما: قلّة الإنتاج، وسوء التوزيع. وفي بحثه للحلول المقترحة لكلا العاملَين يؤصّل لمجموعة منها، ومثالاً على ذلك، يذكر بأنّ من أسباب قلّة الإنتاج عدم وجود همّة عالية نحو العمل، ليشير إلى أنّ من أساليب الحل التي وظّفتها النصوص الدينية استعراضها لمجموعة من الأنبياء الذين عرفوا ببعض المهن، كما هي الحال مع الأنبياء: نوح وموسى وداوود عليهم السلام. وأثناء حديثه عن عوامل سوء التوزيع يذكر أن من بينها: ظاهرة الفساد المالي والإداري في الدولة، حيث يضرب أمثلة للجهود التي قام بها الإمام علي عليه السلام تجاه ولاته لمحاربة هذا النوع من العوامل.

ومن نماذج تسلّح الدكتور الفضلي بالحداثة في معالجة بعض الإشكاليات المعاصرة، ما أشار إليه في معرض حديثه عن أهمية بناء العلاقات الاجتماعية في المجتمع المسلم على الأسس والمنطلقات الدينية، وأن ذلك لا يجب الوقوف فيه أمام مقاطعة الحلول والنماذج الغربية، وإنما يجب المبادرة بمجموعة من الحلول، حيث اتّسمت الحلول التي اقترحها بذلكم النوع من النمط الحديث بما يتلاءم وتحديات المرحلة، منها:

١. فتح المدارس في مختلف مراحلها: الروضة والابتدائية والثانوية والعالية، وللجنسين شريطة أن تكون مناهجها وكتبها إسلامية خالصة، تُستمد من حضارتنا الأصيلة النقية.

٢. إصدار المجلات والصحف بمختلف ألوانها: يومية وأسبوعية وشهرية وفصلية، شعبية وخاصة، شريطة أن تُموَّن بالفكر الإسلامي الخلّاق الهادف.

٣. نشر الكتب مفردة ومتسلسلة، شعبية وخاصة، ناشدين من ورائها تعميم الثقافة الإسلامية المبدعة الهادفة.

٤. إيجاد المكتبات بأقسامها المختلفة: المتجولة والثابتة، والريفية والمدنية، مزودة بجميع ما تتطلبه مستوياتها ومجالاتها من الكتب والمؤلفات الإسلامية.

٥. تأسيس النوادي: ثقافية ورياضية، شريطة أن تكون جادة، وفي صدد غرس الروح الإسلامية وتنميتها وإثمارها.

٦. تكوين الجمعيات للخدمات الاجتماعية على ضوء ما يأمر به الإسلام من أعمال البر والإحسان والتكافل وما شاكلها(٦).

---

(٦) انظر: الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

ومن نماذج السعي إلى تطبيق ما كان ينادي به من رؤى ومبادئ، مساهمته المتميّزة في كلية الفقه، وهي النموذج الحديث الذي سعى من خلاله مؤسسها الشيخ محمد رضا المظفّر رحمه الله إلى تطوير الدرس الشرعي ليتناسب ومتطلّبات المرحلة مع المحافظة على الخصوصيات العلمية والطابع الديني الذي يتميّز به الدرس الشرعي عن بقية الحقول المعرفية الأخرى. وقد كانت مشاركة العلّامة الفضلي من خلال انتظامه في قاعاتها الدراسية أولًا، ولاحقًا مشاركته في وضع مقرّراتها الدراسية، وكذلك كونه أحد كادرها الإداري.

وإلى جانب الكلية، شارك الشيخ في تأسيس حزب الدعوة الذي مثّل أعضاؤه حينها عِماد الحركة الإسلامية في النجف الأشرف، إذ يذكر الفضلي مؤرِّخًا تلك المرحلة أن «الحركة كانت تُعِدّ الكوادر المثقفة التي تحمل الفكر الإسلامي لتقود الجماهير إلى تسلّم السلطة، ومن ثمّ يأتي دور التغيير الشامل، وهذا لا يعني عدم وجود محاولات ونشاطات للإصلاح، إلا أنها هي الأساس»(٧).

والمتابع للنتاج العلمي للعلّامة الفضلي يجده ملتزمًا هذه الخطوط العامّة فيما طرحه من موضوعات، وفيما تناوله من قضايا. ومن أبرز الموضوعات التي طرقها في حضوره الاجتماعي والثقافي هو تبنّيه لفاعلية المشروع الإسلامي بين بقية المشاريع والرؤى المغايرة ووفائه بمتطلّبات العصر، وهو موضوع الورقة التي تتناوله في محورين رئيسين، هما:

* تحديث الخطاب الديني.
* ومعالجة إشكاليات المعاصرة من خلال النظرة الدينية.

ونظرًا لتشعّب هذين المحورين، وتعدّد الأمثلة التي تناولها العلّامة الفضلي في معالجتهما، وكذلك لضيق مجال الورقة، سأكتفي بالإشارة إلى مثال واحد أو اثنين لكلٍّ منهما، وذلك انطلاقًا من السمات الثلاث التي طبعت تجربته رحمه الله خلال أكثر من ٦٠ عامًا من النضال الحركي والعطاء العلمي.

أولاً: تحديث الخطاب الديني

يشير الدكتور الفضلي إلى أنّ من أبرز المؤسسات التي من شأنها تغيير الرأي العام بين الأجيال هما: المؤسسات الإعلامية، ونظيرتها التربوية؛ وذلك نظرًا لما تتّسم به هاتان المؤسستان من مساس مباشر مع الشريحة الاجتماعية الأوسع، إذ يبقى الطالب أو الطالبة ساعات طويلة بين مقاعد الدراسة منذ أن يبلغ السادسة من عمره وحتى يتمّ عقده الثاني بين مقاعد الجامعة. كما أنه يتسمّر أمام شاشات التلفزة متلقيًا ما تبثّه من أفكار وما تنشره

(٧) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الحركة الإسلامية في العراق، القطيف: منشورات لجنة مؤلّفات العلّامة الفضلي، ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ٦٧.

من توجّهات، وتماثل هذه الشاشات الوسائل الأخرى، من قبيل الصحف والمجلّات والإذاعات، ووسائل التواصل الاجتماعي اليوم، حيث تعرض أمام الإنسان العديد من الرؤى والأفكار التي تنمو تدريجيًا لدى المتلقّي وبصورة شبه لحظية(٨).

ولانطباع هذه المؤسسات بلغة وثقافة خاصّتين هما أبعد ما تكونان عن اللغة والثقافة الدينية التقليدية، فإنّ ذلك يساعد على وجود هُوّة بين الخطاب المعاصر واليومي وبين ما الموروث الثقافي الديني، بحيث يغدو الدين بعد ذلك مجرّد موروث لا صلة فاعلة له بالحياة.

كما أنه، وبعيدًا عن حصر ذلك في آثار المؤسسات التعليمية أو الإعلامية، لا يخفى أن تبدُّل أنماط الحياة اليومية للإنسان المعاصر وحداثة ما يتلقّاه بصورة شبه لحظية، مع بقاء وهيمنة اللغة والخطاب التقليديين على المؤسسات الدينية، من شأنه إيجاد هذا النوع من الهوّة بين المؤسسة الدينية وتطلّعات المجتمعات المعاصرة.

ولذلك يطالب العلّامة الفضلي، ومعه العديد من المخلصين، بتطوير الخطاب الديني بما يعالج تفاصيل الحياة اليومية بأدبياتها الحديثة. لدرجة أن تركيز العلّامة الفضلي - في تناوله لمسألة تحديث الخطاب الديني - على تحميل المسؤولية للداخل الإسلامي أكثر منه للعوامل الخارجية، ولعلّ ذلك ينطلق من فكرة تعرّض لها في إحدى محاضراته أثناء تعرُّضه لمعنى شهادة الأمة الإسلامية على بقية الأمم، إذ يشير هناك بأن «الشرع الإسلامي كما يَشْتَرِطُ في الشاهد في المسألة القضائية أن يكون عادلًا، بمعنى أن يكون ملتزمًا بالضوابط الشرعية، فإن الأمة لكي تكون شاهدة على بقية الأمم، عليها أن تكون ملتزمة بمعيار العدالة والتحلّي بالضوابط والخصائص التي تؤهلها لأن تكون في موضع الشهادة على الأمم الأخرى، وهي مطالبة هنا بأن تكون منصفة تجاه ذاتها قبل أن تكون منصفة تجاه الآخرين، وإلّا لن تكون أمةً وسطًا، ولن تكون مستحقّة لمنزلة الشهادة»(٩).

ولذلك يتركّز خطابه على تحمّل المسؤولية من قبل الذات قبل إلقاء اللوم على الآخر. يقول رحمه الله حول هذه النقطة: «إننا في عصر المعلومات نعيش تحديًا حضاريًا يتسابق فيه الجميع اليوم من أجل عرض حضارته، فكل أمة وكل أصحاب مبدأ ومذهب يريدون أن يعرضوا فيه حضارتهم مستفيدين من الإمكانيات التي أتاحتها التقنية الحديثة. والعالم اليوم يترقّب ذلك الانقلاب الذي سيغيّر العالم بسبب هذا التسابق المحموم بين الأمم في عرض فكرها ونتاجها المعرفي الذي تحاول أن تضاهي به بعضها»(١٠).

---

(٨) انظر: الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٢ - ٤٣.

(٩) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الوحدة الإسلامية أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم، **مخطوط**، ص ١١٦.

(١٠) الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٨٧.

ولأنّ الدكتور الفضلي لم يكن يطالب بما لا يقوم به، التزم رَحِمَهُ اللهُ – في عرضه للمبادئ الدينية – حداثة اللغة والمنهج، سواء في بيانه للمنطلقات التأسيسية للدين، أو في معالجة المفاهيم والإشكاليات المعاصرة، أو من خلال انخراطه في البرامج والمشروعات النهضوية.

وتمثيلًا للجهود التي بذلها الدكتور الفضلي في عرض المسألة الدينية بلغة معاصرة، يمكن الإشارة إلى أمثلة أربعة، يتعلّق الأولان منها بالتأصيل لفكرة الدين، والثالث بمعالجة بعض الموضوعات المعاصرة، والرابع بسعيه إلى التطبيق العملي، وذلك كالتالي:

أ) العودة بالإنسان إلى الفطرة الواعية

أودع الله تعالى في الإنسان نوازع الخير في نفسه، كما أودع نوازع الشرّ. ومع نموّ المواهب والقابليات وبروز الإمكانات المتفاوتة واتّساع آفاق النظر وتنوّع التطلّعات وتعقّد الحاجات، نشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدّد الحق وتجسّد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطارٍ سليم، وتصبّ كل تلك القابليات والإمكانات التي نمّتها التجربة الاجتماعية في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والرخاء والاستقرار، بدلًا عن أن يكون مصدرًا للتناقض وأساسًا للصراع والاستغلال.

في هذه اللحظات برزت الحاجة إلى بعثة الأنبياء من أجل توحيد المجتمعات تحت راية الدين الواحد الذي يُعيد إلى أفراده قيم ومبادئ الفطرة الإنسانية السليمة. ولكنّ الفطرة التي تتحدّث عنها الرسالات الإلهية لا تمثّل تلكم الحالة السابقة الساذجة، وإنما هي حالة من الفطرية الإنسانية الواعية، وبخاصّة بعد تلكم التجارب الإنسانية التاريخية الطويلة. يقول الدكتور الفضلي حول هذه الفكرة: «في هذه الحال [بعد ظهور الرسالات الإلهية] لن ترجع المجتمعات الإنسانية إلى الفطريّة التي تعيش فيها حالًا من السذاجة والبساطة في فهم الأمور، وإنما ترجع إلى قيم الفطرة الإنسانية على بصيرة ووعي عميق لموقعية الإنسان في هذه الحياة، ذلك أن هذه الديانات والرسالات التي تعاقبت على مجتمعات عدّة وأزمنة متباعدة وصل معها الإنسان إلى مرحلة من النضج ووعي الذات بدرجة أعلى من تلكم الحال الأولى التي كانوا فيها للتوّ قد سلكوا الطريق على هذه البسيطة دونما تجربة سابقة كافية»[١١]. والفضلي يستقي هذه الفكرة من الآية الكريمة: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللّهِ وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[١٢].

(١١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الإسلام وبصائر الوعي: الدين في دعوته الإنسان إلى تبصّر قيم ومبادئ الفطرة، مجلة الكلمة العدد ٧٨، السنة ٢٠، شتاء ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

(١٢) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

ب) الانسجام بين التشريع والتقدّم الإنساني

وفيما يخصّ تعدّد الرسالات الإلهية، يشير العلّامة الفضلي إلى أنه «رُوعي في وضعها -كما يؤمن به المسلمون- المرحلية والتدرّج في بيان الأحكام، فالأديان السابقة على الإسلام كانت تشريعات مرحلية معدّة لمرحلة معينة من الزمن، فلكلّ تشريع دواعيه المرحلية التي تنتهي بانتهاء المرحلة الزمنية المخصصة له.

وهذه المرحلية نابعة من طبيعة الإنسان. ذلك أنه (أي الإنسان) يمرّ بمراحل يتطوّر فيها إدراكه ووضعه الإنساني والحياتي الاجتماعي بصورة عامّة، إلى أن يصل إلى مرحلة الكمال والرشد الإنسانيين اللذين لا يكون الإنسان - معهما - بحاجة إلى تطوير في التشريع، ويمكننا أن نفهم أن المرحلة الحالية التي خُتمت بها الأديان بالدين الإسلامي هي المرحلة التي وصل فيها الإنسان إلى الاستقرار في النضج الفكري والإنساني، فلم يعد هناك حاجة لدين جديد يحمل تشريعًا جديدًا.

إن الشرائع السابقة - كشريعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام - كانت شرائع مرحلية متمشِّية مع المرحلة الإنسانية التي وصل بها المجتمع إلى مرحلة معينة من النضج الفكري والاجتماعي والثقافي والعلمي والحضاري. وهذا ما نفهمه من حركة تعدّد الأديان وتعاقبها، حيث يكون نسخ الدين اللاحق للدين السابق نوعًا من التدرّج في التشريع، كما هي الحال بصورة مصغّرة لظاهرة نسخ الأحكام في الشريعة الإسلامية التي تعدّ نوعًا من التدرُّج في إعطاء الأحكام الشرعية للمجتمع الإسلامي الوليد»[١٣].

إن تعدّد الرسالات - بهذا المفهوم - يراعي تقدّم الحالة الإنسانية من جهة، ويعطي للدين حركيته المواكبة لهذا التقدّم من جهة أخرى. كما أن المتديّن يجد في الرسالة الإلهية - من جهة ثالثة - الخارطة المرسومة لإخراج الإنسان مما وقع فيه من زلّات وانحرافات عصفت بواقعه وجرّته إلى تلكم المنزلقات التي يعاني منها إلى اليوم الحاضر، وأن في تعدّد الرسالات وفاءً إلهيًّا لهذا الإنسان الذي كلما أنزل الله عليه من شرائع، تتوالى عليها المؤامرات الشيطانية لتبديلها وتحريف أحكامها وتعاليمها، ومع كل هذا التقصير الإنساني، تبقى العناية الإلهية إلى جانبه مريدةً لصلاحه وهدايته، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

في هذين المثالين، يراعي الدكتور الفضلي طرح المسألة الدينية بأنها في خطّ ومسار العقلانية والإيمان الواعي والمتبصِّر في مقابل العرض النمطي للدين بأنه يعزّز السطحية والإيمان الساذج، كما أنه يصوّر في المثال الثاني أن تتابع الرسالات الإلهية يُراعى فيه التدرّج

---

(١٣) الوحدة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٣٠.

مع مسيرة الإنسان التكاملية في وعيه بما حوله، ومن جهة ثانية يمثّل وفاءً إلهيًّا بعدم ترك الإنسان يهوي بضلالات بعض أفراده، وذلك في مقابل عرض تنوّع الأديان بأنه ممهّد للفتنة والاقتتال والصراعات الإنسانية البينية.

ج) الوحدة الإسلامية خيار تقدمي

لا تمانع كثير من القوى الخارجية من ممارسة المسلمين لشعائرهم وطقوسهم العبادية، من الصلاة والصوم والحج والأدعية والزيارات، ما دامت ستبقى في إطار الطقوس والشعائر. ولكن ما يثير حفيظة تلكم القوى أن تتحوّل الرابطة الدينية إلى وحدة اجتماعية تطالب بتحويل هذه الرابطة إلى كيان إسلامي يقوم على أسس العقيدة الإسلامية. إنها في تلكم الحال تتحوّل - فيما تطرحه وسائل إعلام تلكم القوى - إلى دعاوى رجعية وأصولية دينية متشدّدة.

وهو تصوير مشوّه للحالة الإسلامية، يستعرضها الدكتور الفضلي في أحد عناوين محاضراته، إذ يشير هناك إلى أن إلصاق أوصاف الرجعية والتشدّد والأصولية لم يكن أمرًا عشوائيًّا أو سوء فهم، وإنما كان بغرض إبعاد المسلمين عن الدعوة إلى تسلم المكانة التي أعطاها الله تعالى للأمة الإسلامية، و«أن هذه الدعوات تقابلها النظرة القرآنية التي تصوّر الأمة الإسلامية - بما تحمله من فكر وقيم وتشريع وأخلاقية وانسجام مع الفطرة - دعوةَ خيرٍ للإنسانية، بما تشتمل عليه هذه الخيرية من مفاهيم تقدّمية للحياة الاجتماعية، يعيش فيها الإنسان أخًا للإنسان ونصيرًا له، وعامرًا لهذه الأرض ومستثمرًا لمقدراتها بما يحفظ المصالح العامّة للجميع، ويحقّق أكبر مساحة من العدالة الاجتماعية بينهم، دون فارق طبقي أو اجتماعي أو ديني أو عرقي أو مناطقي أو فئوي. وهي جميعها مبادئ وأساسيات للخطاب التقدّمي الإنساني العامّ»[١٤].

وما يجعل خيار الوحدة الإسلامية خيارًا تقدّميًّا أنها تعتمد صيغةً هي أقرب إلى ما تدعو إليه اليوم منظومة حقوق الإنسان. ذلك أن أساس الوحدة - في المنظور القرآني - الإيمان بالمبدأ، إذ يصنّف الناس - وفق هذه النظرة - إلى مؤمنين بالمبدأ وغير مؤمنين به. وهو بخلاف التصنيف الطبقي الذي تتبنّاه النظرية الماركسية في تصنيفها المجتمع الإنساني إلى طبقة العمّال والطبقة الرأسمالية. كما أنه بخلاف التقسيم الذي تتبنّاه الحضارة الغربية اليوم في تصنيف المجتمعات إلى: متحضّرة وأخرى متأخّرة (دول العالم الثالث).

إننا حينما نمعن النظر في الأساس الذي تتبنّاه النظرة الإسلامية القائم على الولاء وعدم الولاء له، نجده «مراعًى فيه جانب العدالة وإنصاف الإنسان لنفسه وللآخرين. وهي نقطة من المهمّ مراعاتها في تصنيف المجتمعات، إذ إن التصنيف واقعٌ لا محالة، وما دام

(١٤) الوحدة الإسلامية، مصدر سابق، ٨٣.

الأمر كذلك، فعلينا أن نتّخذ تصنيفًا ذا دلالة منصفة وعادلة وواقعية. ذلك أن مثل هذا النوع من التصنيفات لا بدّ وأن يحتوي على قدر من الدلالة ذات العلاقة بالنظرة الشاملة للإنسان والكون والحياة والمجتمع، وبمعنى آخر: لا بدَّ وأن ينسجم والنظرة الشاملة لهذا المبدأ في فلسفته الخاصة في النظرة إلى الحياة. وعند الموازنة مع الأسس غير الإسلامية، نجد أن الأساس الإسلامي في التقسيم يحمل درجة أعلى من الإنصاف وتحقيق العدالة للمجتمع الإنساني، وهو الأساس الذي يلتقي ومنظومة حقوق الإنسان التي هي من أبرز شعارات المرحلة المعاصرة اليوم»[١٥].

ويضاف إلى هذه النقطة أن المسيرة الإنسانية اليوم آخذة في التطوّر والتقدّم، ومن أبرز مظاهر ذلكم التطوّر ما ظهر من دعوات التحوُّل الاجتماعي إلى ما يعرف باتجاه العولمة، وهو ما يعني تحوُّل المجتمع الإنساني إلى مجتمع متقارب في صوره الثقافية والاقتصادية والمعرفية. وهو الاتجاه الذي يعزّز النظرة الإسلامية في علاقة الإنسان مع أخيه فيما يتخطّى الحواجز الجغرافية والإقليمية والثقافية واللغوية.

وهو أمرٌ كانت قد دعت إليه المنظومة الاشتراكية فيما عُرِف حينها بـ(وحدة القوى الثورية في العالم)، التجمّع الدولي الذي كان يضم اتحادات وفعاليات القوى اليسارية في العالم. وقد سبقت هذه الدعوة الرؤيةُ الإسلامية في رسم العلاقة الإنسانية القائمة على المبدأ، بحيث يتوحّد الإنسان مع نظيره من بني نوعه دون فارق مناطقي أو لغوي أو عرقي. وهو أمرٌ يركّز عليه الدكتور الفضلي في أكثر من موضع، يقول في أحدها: «يرفض الإسلام تمييز الناس أو تصنيفهم إلا على أساس الانتماء المبدئي والعقائدي، فمهما تنوّع الإقليم أو اللغة أو التاريخ أو الحضارة، فالإنسان أخو الإنسان، لا فارق ولا مايز بينه وبين أخيه سوى ما يؤمن به من مبدأ ويعتقده من عقيدة. فالجميع لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات بمستوًى واحد دون أي فارق أو تميّز أو تغاير، ويشكلون الوحدة الإسلامية الواحدة المتضامنة والمتكافلة. وهي الرؤية التي تمهّد للدولة العالمية التي يندمج فيها جميع البشر تحت لواء الإسلام ونظامه العام.

وهي رؤية بدأت تبشّر بها الحضارة الغربية، حيث يذهب الغربيون إلى الدعوة إلى ما هو أبعد من الوحدة الاقتصادية التي بدأت بعض مظاهرها في التحقّق، إنهم ينادون اليوم بنشر قيم الحضارة الغربية، وفي مقدّمتها قيم حقوق الإنسان والحريات والمساواة والنظام الديموقراطي في ممارسة السلطة. وهو ما يعرف اليوم باتجاه العولمة (Globalization)»[١٦].

---

(١٥) المصدر السابق، ص ١١٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٠٧.

د) مشروع تحديث المناهج

التزم الدكتور الفضلي بدءًا من مقرّره الدراسيّ الأول أن يسلك في تدوينه المنهج العلمي الحديث في دراسة ومعالجة مسائل الدرس الشرعي، وهي المنهجية التي عالج من خلالها الدراسات الفقهية التي ركّز فيها على مجموعة من المعاملات الحديثة. وتمثيلًا لذلك يمكن الإشارة إلى بحثه حول مفهوم الربا المحرّم إسلاميًّا ومدى انطباقه على مفهوم الفائدة البنكية في المعاملات الحديثة. حيث بدأ بتحديد المفهوم عصرَ صدور النصّ الشرعي، ومن ثَمَّ بحثه في المتون الفقهية القديمة وصولًا إلى المعاصرة، وذلك سعيًا لتبيُّن مفهوم الربا المحرّم من خلال البحث التاريخي والاجتماعي. لينتقل بعدها إلى دراسة نشأة البنوك وتطوّرها، حيث تمثّل البيئة الاقتصادية التي ظهرت فيها الفائدة، وكذلك دراسة الأساس النظري لأخذ الفائدة وطبيعة العقود بين البنك وعملائه المقترضين، وذلك سعيًا لفهم واقع المعاملة انطلاقًا من الواقع العملي.

وهي منهجية حديثة أفادها الشيخ من المنهج العلمي الحديث، واتّخذها منهجًا في مجموعة كبيرة من الدراسات الفقهية المجموعة في كتابه (دروس في فقه الإمامية) بأجزائه الخمسة، وكذلك في كتابه (بحوث فقهية معاصرة).

ويضاف إلى المنهج الحديث في تبويب وتقسيم العلوم، وكذلك في معالجة الموضوعات الدينية: الحداثة في لغة العرض، فبدلاً من التعبير بـ(العدالة) شرطًا من شروط مرجع التقليد، يستعمل الدكتور الفضلي عبارة: «مستوى التديُّن»، وبدلًا من التعبير بـ«دليل السببية» في الاستدلال على وجود الخالق جلّ شأنه، يستعمل الدكتور الفضلي: «الشعور بالسببية»، وبدلًا من «دليل النظام»، يستعمل: «استقامة النظام الكوني»، وغيرها من التعبيرات.

ثانيًا: معالجة إشكاليات المعاصرة من خلال النظرة الدينية

لا تنحصر مشكلة تحديث المجتمعات الإسلامية في تقليدية الخطاب الديني، ذلك أن جزءًا كبيرًا من المشكلة يتعلّق بوفاء التشريعات والأنظمة بمتطلّبات الحياة المعاصرة. ولذلك يدعو الدكتور الفضلي، كما العديد من المخلصين على مستوى الساحة الإسلامية، إلى مجموعة من الخطوات التي من شأنها تقديم النموذج الإسلامي على أنه النموذج الأعلى بين بقية المنظومات الفكرية الأخرى. ويمكن إبراز أمثلة ثلاثة، تبيّن مساهمة الدكتور الفضلي في هذا المجال. يتعلّق أولها بالتأصيل لفكرة الدين، والثالث بمعالجة بعض الموضوعات المعاصرة، والرابع بسعيه إلى التطبيق العملي، وذلك على النحو التالي:

أ) التعريف الواقعي لمفهوم الدين:

في ظلّ ما كانت تعيشه الحركة الإسلامية العراقية من صراعٍ فكريٍّ مع الفكر الماركسي، وكذلك في ظلّ ما كانت تسعى إليه تلكم الحركة حينها من إحداث نقلة «ثوريّة تهدف إلى تسلّم السلطة، ومن ثمّ يأتي دور التغيير الشامل»(١٧)، في ظلّ هذه التحدّيات كان يستدعي ذلك إيجاد مفهوم واضح وبيّن حول مفهوم الدين، وبخاصّة ما يرتبط بمسألة شموليته لمسألة النظام وحاكميته في المجتمع. ولذلك، فإن الشيخ الفضلي، وخدمةً لهذا المشروع الفكري الواسع، أصدر دراسته القيّمة (الإسلام مبدأً)، حيث قارن فيها بين مفهوم الدين فيما يؤدّيه من معنى لغوي، وبين المفهوم الذي يعرضه القرآن حول الدين، وكذلك حول مفهوم الإسلام، ليخرج بنتيجة مفادها بأن «الإسلام هو الدين الذي بعث به نبينا محمد ﷺ إلى البشرية كافّة. وهذا التعريف للإسلام - بانطوائه على كلمة (الدين) - يعطينا بأن الإسلام مبدأ، أي: عقيدة، ونظام، ومنهج. وذلك على أساسٍ من تعريف الدين بأنه: عقيدة إلهية ينبثق عنها نظام كامل للحياة»(١٨).

ويشير العلّامة الفضلي في موضع آخر بأنّ «ما كان مطروحًا سابقًا قبل السيد الصدر هو أن الإسلام: عقيدة وعمل، وكان السيد الصدر هو أول من أشار إلى أنّ الإسلام عقيدة ونظام». وأنهم كطلّاب عندما كانوا يحضرون «عند الشيخ محمد أمين زين الدين، كانت تردّد عبارة: «إن الإسلام عقيدة وعمل». العقيدة هي أصول الدين، والعمل هو فروع الدين. ولم يلمسوا هذا حتّى في فكر الإخوان المسلمين، فالسيد الصدر لعلّه أول من طرح فكرة أن الإسلام نظام للحياة ينظّم كل شؤونها»(١٩).

ب) مواد الاجتهاد الفقهي

يشير الشيخ الفضلي في كتابه الاجتهاد والتقليد إلى أن ما غطّته مجاميع الفتاوى الفقهية القديمة «كان مقتصراً على الفقه الفردي، وأعني به الفقه الذي يرتبط بأفعال المكلف باعتباره فرداً، لا مجتمعاً ودولة، ذلك أن الأحكام المذكورة تهتم بتنظيم علاقة الفرد بالله تعالى كما في الصلاة والصوم والحج، وعلاقة الفرد بنظيره الإنسان الآخر كما في المعاملات أمثال البيع والإجارة، وكما في الأحوال الشخصية أمثال النكاح والطلاق والمواريث، وعلاقة الفرد بالله

(١٧) الحركة الإسلامية في العراق، مصدر سابق، ص ٦٧.

(١٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الإسلام مبدأ.. دراسة لغوية قرآنية لمفهومي الدين والإسلام، بيروت: دار الرافدين، ط٢، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٣٩.

(١٩) الحركة الإسلامية في العراق، مصدر سابق، ص ٥٦ - ٥٧.

تعالى من جانب وعلاقته بنظيره الإنسان من جانب آخر كما في الزكاة والخمس»[٢٠].

وهو الواقع الذي يرجعه الدكتور الفضلي إلى الأسباب السياسية، وبخاصّة أنّ معظم المتون والعلوم نشأت في ظل الدولتين الأموية والعباسية، حيث الاضطهاد السياسي من قبل السلطات، و«سار الخلف من الفقهاء على خط السلف للسبب ذاته حتى أصبح هذا الخط - خط الفقه الفردي - هو الخط المألوف والمعروف حتى مع غيبة أسبابه»[٢١].

مع أن عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة قد خلّفا «وثائق مهمة وذات شأن كبير في الإدارة الإسلامية، منها في الجوانب العسكرية، وأخرى في الجوانب الاقتصادية والمالية، وثالثة في الجوانب الإدارية المحلية، والإدارية العامة، ورابعة في مهام التعليم والتبليغ.. وإلخ، وهي أمثال:

* كتاب النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود، وهو من دستور الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة، ويعرف بوثيقة المدينة.

* وثيقة تحريم المدينة المنورة وتحديدها، وهي تخطيط حدود عاصمة الدولة الإسلامية.

* عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر لمّا ولّاه مصر، وهو وثيقة تنظيم الإدارة المحلية.

وغير هذه كثير.

وكان المفروض أن تأخذ هذه الوثائق وأمثالها مكانها ومكانتها في الدرس الفقهي الإسلامي، ولكن شيئاً من هذا لم يتحقق، وذلك للسبب الذي ذكرته آنفًا»[٢٢].

ولذلك، فإنّ الدكتور الفضلي يثمّن الجهد الذي بذله الشهيد السيد محمد باقر الصدر في وضع أسس النظام الإسلامي لتكون المنطلق لصياغة مواد الدستور ذي الخلفية الإسلامية، ويدعو في الوقت نفسه إلى مراكمة هذه الجهود، وذلك لتلبية احتياجات المجتمعات الإسلامية لتكون بمستوى المرحلة مرتكزة في توفير احتياجاتها التنظيمية على ما لديها من إرث فقهي إسلامي يفي بمتطلّبات الحياة المعاصرة[٢٣].

---

(٢٠) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيتين، بيروت: مركز الغدير، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٢٦٠.

(٢١) المصدر السابق، ص ٢٦١.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، انظر: الأسس الإسلامية: عرض وبيان لما وضعه الشهيد الصدر من أصول للدستور الإسلامي، بيروت: مجلة المنهاج، العدد ١٧، السنة ٥، ربيع ٢٠٠٠م.

ج) تحديث نوعية المقرّرات الدراسية

يشير العلّامة الفضلي إلى أنّ تغيُّر أنماط الحياة عمّا كان يعيشها المعصوم الذي نتعبّد بما صدر عنه من النصوص التشريعية في زمنه فرض تبدُّلًا واستحداثًا لكثير من الأحكام الفقهية، وبخاصّة ما يرتبط بالمعاملات، وذلك بفعل تطوّر الوسائل الحديثة وظهور عناوين جديدة لم تكن أيام المعصوم، وما يبذله الفقهاء من إدراج بعضها ضمن المعاملات القديمة، كالمضاربة أو البيع والشراء التقليديين أو الجعالة أو الدَّيْن، وهو ما قد لا يتناسب وطبيعة المعاملة الحديثة.

وما يقترحه الدكتور الفضلي في سبيل إعطاء حكم فقهي يتناسب وطبيعة المعاملة هو دراسة المعاملات الحديثة ضمن سياقها التاريخي والاجتماعي والاقتصادي الحديث الذي ظهرت ونمت فيه؛ وذلك من أجل فهم أجلى لطبيعة المعاملة، ومن ثمّ إصدار الحكم الفقهي انطلاقًا من ذلكم الفهم. يقول في هذا السياق: «إنّ المعاملات المالية المتعدّدة حينما ترد إلى البيئة الإسلامية يجب دراستها من الناحية الفقهية دراسة متأنّية؛ لأنها لم تكن معهودةً عصرَ صدور النصّ الشرعي، فلا هي مضاربة ولا جعالة ولا استدانة أو غيرها من المعاملات التقليدية، فهي تختلف عنها جميعًا. نعم، قد تقترب من هذه أو تلك، ولكن لكلٍّ من هذه المعاملات الحديثة طبيعتها الخاصّة التي لا تشبه أيًّا من تلك المعاملات التقليدية السابقة. كما أنها معاملاتٌ نشأت في البيئة الرأسمالية، وهي بيئة اقتصادية بالدرجة الأولى، تراعي المصلحة على حساب أي أمر آخر. ولهذا لا يمكن القبول بتلك المعاملات على صيغتها وطبيعتها الحالية ما لم تهذّب وتشذّب بما يتوافق والروح الإسلامية في التشريع»[٢٤].

ولولوج هذه الدراسات الدرس الشرعي الإمامي وبلورة أحكام فقهية مبنية على فهم واقعي لطبيعتها، يقترح العلّامة الفضلي «أن يدخل هذا النوع من المعاملات الحديثة الدرس الفقهي المعاصر، ويجب على الحوزات العلمية أن تقتحم موادُّها الدراسية هذه المعاملات، لتكون مجالًا خصبًا للبحث والدرس والمقارنة والموازنة. وبدون ذلك لا نستطيع أن نلبي متطلّبات العصر التشريعية»[٢٥].

كما يقترح إضافة مجموعة من المواد الدراسية، من قبيل:

* «أصول الحديث.
* أصول علم الرجال.

---

(٢٤) الحضارة الإسلامية مصدر سابق، ص ٢١٩.

(٢٥) المصدر السابق، ص ١٩٢.

* الأديان والمذاهب المعاصرة.
* الفقه المقارن.
* القانون والنظم المعاصرة.
* تاريخ التشريع الإسلامي»[٢٦].

□ النتائج والتوصيات

النتائج

١. مثّلت المرحلة النجفية الانطلاقة المؤسِّسة للدكتور الفضلي فيما يتناوله من موضوعات تقوم على مجموعة من السمات، تتقدّمها: الأصالة من خلال الإفادة من التجربة النبوية والعلوية، وعلى المعاصرة من خلال مواكبة المشاريع الحركية الحديثة، وعلى المساهمة في المشاريع النهضوية ذات الصبغة الدينية.

٢. يعاني الخطاب الديني من التقليدية في عرض مفاهيمه ورؤاه، وهو ما يوسّع الهوة مع الخطاب الثقافي المعاصر، وكذلك يجعله غير قادر على استيعاب المعطيات الحضارية المعاصرة بصورة دقيقة وملائمة.

٣. ساهم الدكتور الفضلي في تحديث الخطاب الديني من خلال استعراضه لدور الدين في ترسيخ القيم الإنسانية السليمة عن وعي وبصيرة، وكذلك في بيانه لمسألة تعدد الرسالات الإلهية بأنها تَدَرُّجٌ مع نمو الوعي الإنساني وكذلك لتقويم ما يقع من ضلالات عن الشرائع السابقة. كما أنّ مشروع العلامة الفضلي تمثّل في تحديث مقررات الدرس الشرعي، في المنهج ولغة العرض، حيث وضع في ذلك أكثر من ٢٠ مقرّرًا.

٤. لم يكتفِ الشيخ الفضلي بتحديث لغة العرض في دراساته الشرعية، وإنما ساهم في دراسة بعض الإشكاليات المعاصرة ذات الصلة بالمشروع النهضوي الإسلامي، وذلك بدءًا من تحديد مفهوم الدين، إذ عرفه بأنه: «عقيدة إلهية ينبثق منها نظام كامل للحياة»، مغيّرًا الفهم المعاصر له في قصره على العلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه. ومرورًا بطبيعة مواد الاجتهاد الفقهي، حيث يقترح شمولها لجميع مناحي الحياة، بما في ذلك النظام السياسي ومتفرّعاته، وهو ما طبّقه من خلال طبيعة العناوين التي تناولها في دراساته الفقهية.

---

(٢٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، تجربتي مع التعليم الحوزوي، القطيف: منشورات لجنة مؤلّفات العلّامة الفضلي، ط٢، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ص ٣٦ - ٣٧.

التوصيات

١. قامت تجربة الدكتور الفضلي - في ارتباطه بالحركة الإسلامية - على دراسة التاريخ الإسلامي، وبخاصّة ما يرتبط بالتجربة النبوية بدءًا من الدعوة في مكة المكرّمة وحتى اكتمالها دولةً مكتملةَ التفاصيل في المدينة المنوّرة. وقد مثّلت دراساته تلك تأصيلًا فكريًّا لانطلاقة الحركة في واقعها المعاصر. ولذلك فإنّ تكثيف هذا النوع من الدراسات بغية ربط الواقع بجذور وأصول المبدأ الذي يتوحّد حوله مجتمع الحركة أمر في غاية الأهمّية.

٢. يمكن الخروج من هذه الدراسات بمجموعة من القواعد العامّة التي من شأنها ضبط انطلاقة الحركة في تعاملها مع العديد من العناوين والممارسات في الواقع المعاصر.

٣. إلى جانب التأصيل الفكري، يجب الإفادة من البرامج والأنشطة والفاعليات المعاصرة فيما لا يتعارض مع المبادئ والقيم الدينية العامّة، وبخاصّة فيما يتعلّق بالتنمية الاجتماعية والعلمية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات المسلمة.

٤. لا بدّ من تطوير الدرس الشرعي من خلال تحديث مقرّراته وبرامجه ومناهجه البحثية، وكذلك في نوعية الموضوعات التي يتناولها؛ وذلك سعيًا إلى دمج الطالب في بدايات تلقّيه لمفردات الدرس الشرعي مع المتطلّبات والعناوين الملحّة، وهو ما ينعكس إيجابًا على قدرة تعاطيه مستقبلاً مع الموضوعات الحديثة بروحية منفتحة، وليست متردّدة.

٥. من الدراسات والموضوعات المهمّة التي تحتاجها معاهد الدرس الشرعي: الدراسات المقارنة، وبخاصّة بين المفردات الإسلامية ومثيلاتها في الفكر الغربي، وذلك سعيًا لفهم أعمق لهذه العناوين ومقاربتها مع الحل الإسلامي.

الدراسات الفلسفية ودورها في بناء التحالف الحضاري..
قراءة في أطروحات زكي الميلاد

ناجم مولاي*

□ تمهيد

في ظل التحديات التي تشهدُها الحضارات المختلفة في العصر الراهن، من تحديات ما بعد الحداثة، وما بعد الرأسمالية، وما بعد العولمة، وما بعد التقنية، وما بعد التطرُّف...، تتجلَّى بوُضوح مواقف الصراع والحوار والتحالف المتّخذة ضد هذه التحديات.

الأمر الذي دفع لموقف رابع أن يقف موقف معتدل تمثّل في التعارف بين الحضارات، ليرُد على تلك الدراسات المتطرّفة فكريًّا في موقفها من الحضارات الأخرى، والتي وقفت إما موقف الصراع بين الحضارات كإمكانية أخيرة، وإما موقف الحوار كأفق نهائي بين اتّصال الحضارات، وأخرى ثالثة دعت إلى التحالف في مواجهة الأخطار التي تهدّد المصير المشترك للإنسانية جمعاء، والتي قد تكون نقطة تقارب بين هذه الخيارات.

* جامعة عمار ثليجي، قسم العلوم الاجتماعية، الأغواط - الجزائر. البريد الإلكتروني:
nadjemmoulay@yahoo.fr

ونموذج بحثنا هنا هو المتخصّص في الدراسات الإسلامية الحضارية، والباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، السعودي «زكي الميلاد» (مواليد ١٩٦٥م)، وذلك اعتبارًا لما يحملُه مشروعه الفكري من رؤية معتدلة، وعميقة في استشراف إيجابي، لما تعرفه الثقافة العالمية، والمثقف في محنته.

وأمام هذه القضية نطرح التساؤلات الآتية:

- أين يكمُن الفرق بين قولنا: «التحالف الحضاري» و«التعارف الحضاري»؟ وما هي الدلالات التي يحملها كلا المصطلحين في حقل الدارسات الحضارية؟

- ينطلق زكي الميلاد في مشروعه الحضاري من مقولة: «المسألة الحضارية»، فما معنى هذه المقولة؟ وما علاقتها بنظرية «تعارف الحضارات» عنده.

- كيف أعاد زكي الميلاد قراءة العلاقات الثنائية التالية: (الإسلام والعولمة - الإسلام والحداثة - الإسلام والغرب - الإسلام والنزعة الإنسانية) بعيدًا عن ثالوث التطرّف الفكري، والتطرّف الديني، والتطرّف السياسي؟

- هل ما قدّمته نظرية التعارف عند زكي الميلاد، يعتبر حلًّا إسلاميًّا معاصرًا للفكر العربي والإسلامي في إدراكه لجوهر العلاقة بين الأنا والآخر؟ أم هو لاحقة تضاف لما سبقها من حيث النظر لا العمل؟

□ تأثيل المفاهيم في حقل الدراسات الحضارية

إن الاشتغال بهذا الموضوع يتطلّب منا أن نحدّد في البداية مصطلحاته الأساسية، وهي مصطلح «التحالف الحضاري»، «التعارف الحضاري»، «المسألة الحضارية»، فما معنى هذه المصطلحات في قاموس زكي الميلاد؟

١ - مفهوم تحالف الحضارات

عرف الدكتور عبدالعزيز بن عثمان التويجري «مفهوم التحالف الحضاري» على مستويين: المستوى العام، والمستوى الاصطلاحي، على المستوى العام ذكر قائلًا: «الحق إن كل فكرة تخدم المبادئ الإنسانية، وتعزّز جهود المجتمع الدولي من أجل استتباب الأمن والسلم الدوليين، وإشاعة العدل والسلام، تصبّ في قناة التحالف بين الحضارات؛ وكل مسعى يقوم به فرد، أو جماعة في سبيل التقارب والتعاون والتعايش بين أمة وأخرى، أو شعب وشعب آخر، فإنه يُفضي لا محالة إلى تعزيز التحالف بين الحضارات، لأنه يلتقي مع

أحد الأهداف المتوخّاة منه»[1].

وعلى المستوى الاصطلاحي يرى الدكتور التويجري «إذا كان التحالف هو الاتّفاق بين طرفين على أن يتحالف كل منهما مع قرين، فمعنى ذلك أن يكون كل طرف حليفًا للآخر، ويترتّب على ذلك أن ينشأ بينهما حلفٌ ناتج عن هذا التحالف؛ ولذلك فإن اتّفاق مجموعة من البشر ينتمون إلى حضارات مختلفة، على أن يتحالفوا حضاريًّا ويتفاهموا ثقافيًّا، ويقيموا فيما بين حضاراتهم الأصلية تحالفًا، يستتبع بطبيعة الحال، إنشاء حلف حضاري يجمع بينهم، ولا نقول يوحد؛ لأن الاختلاف طبيعة الحياة، والتنوّع الحضاري والثقافي سنة الكون، ويوفر لهم إطارًا للعمل الجماعي يخدمون به الأهداف الإنسانية النبيلة، ويحقّقون طموحًا فطريًّا يملأ نفوس البشر جميعًا في الاستقرار والسلام، وفي الرخاء والوئام، وفي صياغة حضارية إنسانية جديدة تنبعث من صلب التحالف بين الحضارات والثقافات»[2].

ويُنبّه الدكتور عبدالعزيز التويجري إلى أن التحالف كمطلب حضاري تستدعيه علاقات الحضارات المختلفة، هذا من جهة، كما تستدعيه أيضًا الثقافات المختلفة فيما بينهما، من جهة أخرى، وإذا أردنا شمولية فلسفية متّسعة، ممكن القول: إن التحالف كضرورة حضارية لا بد أن يشمل حتى اللغات، بل والمعتقدات والديانات، التي هي جوهر الصراع بالذات، هذا رغم مُناداتها بالمبدأ الإنساني المتعلّق بحفظ النسل، وصون كرامة الإنسان، وتكاثره بعيدًا عن الألوان أو الأعراق أو الأجناس... إلخ.

وهذا ما أكّده الباحث المغربي عبدالحي المودن برأيه حول ما يحدث في العالم اليوم، برده إلى توظيف الدين توظيفًا سياسيًّا، أي لأغراض سياسية، لا تمتُّ إلى سماحة الدين، وعمقه الإنساني[3].

أما الكاتب العراقي محمد عبدالجبار الشبوط فقد عرف مصطلح «تحالف الحضارات» قائلًا: إنه «حركة دولية تشجّع الحوار بين الحضارات والأديان، لمحاربة الأفكار الجامدة، والمواقف السلبية تجاه الشعوب، وتنوي هذه الحركة -وهي مشروع تبنّته الأمم المتحدة-

---

(١) عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار وتحالف الحضارات، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، ٢٠٠٩م، ص٨.

(٢) المرجع نفسه، ص١٠.

(٣) عن موقع وزارة الثقافة المغربية:

http://www.minculture.gov.ma/index.php/livre/201355-23-14-24-06-/salon-de-livre/899-q-q-52767944

بلورة نموذج للتعايش السلمي والانسجامي لكل الناس»[٤].

نشأة مفهوم تحالف الحضارات

في سنة ١٩٩٣م تجدّد الحديث حول مقولة صدام الحضارات، وعلى إثرها ظهر الحديث تاليًا حول مقولة حوار الحضارات التي خصّصت لها منظمة الأمم المتحدة سنة دولية هي سنة ٢٠٠١م، وفي أعقاب تفجيرات مدريد المؤلمة في ١١ مارس ٢٠٠٤م، دعا رئيس حكومة إسبانيا آنذاك خوزيه ثاباتيرو إلى تشكيل تحالف بين الحضارات، جاء هذا الكلام في ٢١ سبتمبر من العام نفسه، وفي شهر نوفمبر من العام ٢٠٠٤م، بدأت أولى المشاورات الدولية من أجل تأسيس التحالف[٥]، ومعها تصاعد الحديث حول تحالف الحضارات.

وفي تقييمه لهذه الفكر يرى زكي الميلاد أنها «عبرت في وقتها عن موقف اتَّصف بالحكمة، وبُعْد النظر، وقطعت الطريق على من كان يريد توظيف مثل تلك الأحداث باتّجاه تعزيز كراهية المسلمين، وربط الإسلام بالإرهاب، أو بما يخدم مقولة صدام الحضارات، ودعت في المقابل إلى تحريك الموقف الدولي باتّجاه تحالف الحضارات في مواجهة الإرهاب الذي بات عابرًا بين الدول والمجتمعات»[٦].

ولاحقًا جرى التأكيد على هذه القضية في اجتماع القمة العربية في الجزائر في مارس ٢٠٠٥م، كسبيل للقضاء على الإرهاب، وتجاوز الفجوة بين الشرق والغرب.

وقد لخّص الممثل الأعلى للأمين العام للأمم المتحدة لشؤون تحالف الحضارات ناصر عبدالعزيز النصر مهام وأهداف التحالف بين الحضارات في: مكافحة الإرهاب والتطرّف الديني والتمييز، ونشر قيم التسامح، ومواجهة الهجرة غير الشرعية، وتطوير الثقافات، والعمل مع الأجيال الشابة وفق مفاهيم إنسانية هامّة وشاملة، وذلك في أربعة مجالات هي: التعليم، والإعلام، والهجرة والشباب[٧].

---

(٤) محمد عبد الجبار الشبوط، تحالف الحضارات، جريدة الصباح سياسية يومية عامة تصدر عن شبكة الاعلام العراقية: http://www.alsabaah.iq/ArticleShow.aspx?ID=64603
١٧/ ٢/ ٢٠١٤.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) زكي الميلاد، نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٧٩.

(٧) هل يصلح تحالف الحضارات ما أفسدته مؤامرة هانتنجتون والمحافظين الجدد؟ عن موقع: أخبار العالم: https://arabic.rt.com/news/798235-
تاريخ النشر: ٢٦/ ١٠/ ٢٠١٥.

٢- مفهوم «تعارف الحضارات»

في مقابل مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات، قدّم الباحث زكي الميلاد مفهوم إسلاميًّا أطلق عليه تسمية «تعارف الحضارات»، وهو مستوحى من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(٨).

شرح هذا المفهوم في كتابه (المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟)، حيث قدّم الباحث الميلاد شرحًا وافيًا لدلالات هذه الآية وما تحمله من مدلولات لها علاقة بمصطلح تعارف الشعوب والأمم والحضارات، وحسب قوله: «إن الشعوب مهما تعدّدت وتشعّبت على امتداد مساحة الأرض المترامية الأطراف، إلّا أنها مطالبة بالتعارف فيما بينها، كمبدأ في العلاقات المحلية والدولية، الداخلية والخارجية، كما أن هذا المبدأ يفيد نفي النزاع والصراع، وكل أشكال السيطرة، والهيمنة بين الشعوب والقبائل»(٩).

ويرى الميلاد أن التعارف في مضمونه يتضمّن مفهوم التواصل، فليس هناك تواصل بدون تعارف، لكنه يتجاوزه، بمعنى أن التعارف أوسع وأشمل منه، فالتواصل قد يكون بتعارف أو بدون تعارف؛ وهو يتضمّن دعوة للتواصل الفعّال بين عقول الناس، أما التعارف فهو يرتبط بمجال الاجتماع، فتحدّدت علاقته بالمجتمع والناس، وهو مفهوم حدّده القرآن لشكل العلاقة بين الناس بعد أن توزّعوا شعوبًا وقبائل(١٠).

مرتكزات أساسية لمفهوم «تعارف الحضارات»

لم ينطلق الباحث زكي الميلاد في تأسيسه لمفهوم «تعارف الحضارات» من المنطلق الديني فقط، بل أضاف إلى ذلك المنطلق العقلي، ليؤسّس في الأخير لنظريته في فلسفة الحضارة، ومن المرتكزات الأساسية لمفهوم «تعارف الحضارات» حدّد الميلاد ما يلي:

١- إن القرآن الكريم جاء خطابًا إلى الناس كافّة، وليس لأمة بعينها، فلم يتحيّز لأمة بسبب القوم أو العرق أو اللغة أو اللسان.

٢- التأكيد على وحدة الأصل الإنساني ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾(١١)، رغم اختلاف الإنسانية من الجهات العرقية والقومية، اللغوية واللسانية،

(٨) القرآن الكريم، سورة: الحجرات، الآية: ١٣.

(٩) المصدر نفسه، ص٩٤.

(١٠) زكي الميلاد، نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، ص ٩٢-٩٣.

(١١) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية: ١٣.

الدينية والمذهبية، العلمية، الاقتصادية، فهي ترجع إلى أصل إنساني واحد.

٣- إن القرآن الكريم يدعو الناس لأن ينظروا لأنفسهم، بوصفهم أسرة إنسانية واحدة، مهما اختلفوا وتباينوا على هذه الأرض.

٤- ضرورة أن يتعامل الناس فيما بينهما على أساس مفهوم الأسرة الإنسانية المشتركة أو الواحدة، وهذا يعني التخلّص من الأحقاد والعصبيات والعنصريات والكراهيات بين الناس، فهذه السلوكيات تقف وراء ما يصيب العالم من نزاعات وصراعات وحروب، ولا شك أن التعامل بمنطق الأسرة الإنسانية الواحدة، إنما يعبّر عن أعمق المكونات الروحية والأخلاقية في الروابط بين الأمم والشعوب والحضارات.

٥- إن التنوّع والتعدّد في الاجتماع الإنساني يمثّل حقيقة موضوعية يؤكّدها القرآن الكريم، لحكمة ربانية حيث بسط الأرض بهذه المساحة لينتشر الناس فيها، ويعمروها ويستفيدوا من خيراتها.

٦- ربط القرآن الكريم – في الآية السابقة- بين وحدة الأصل الإنساني، وبين التنوّع الإنساني، الربط الذي يفهم منه أن وحدة الأصل الإنساني لا تلغي التنوّع بين الناس في أن يعيشوا شعوبًا وقبائل، والعكس صحيح.

٧- أشارت الآية الكريمة إلى كلمتي الخلق ثم الجعل، لتبيّن أن التقدير يأتي بعد الخلق، فكلٌّ ميسَّر لما خُلِق له، أي للوظيفة التي يقوم بها، وفي هذا تكامل لا نقصان بين البشر.

٨- يؤسّس القرآن الكريم مبدأ التعارف بين الأمم والشعوب على قاعدة التنوّع والتعدّد، لكيلا يتصادموا ويتنازعوا من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ليتعارفوا.

٩- لا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل أسرة إنسانية واحدة وينتهي كل شيء، بل لا بد أن يتعارفوا ويصل بهم مستوى التعارف إلى مستوى يعيش فيه الناس أسرة إنسانية واحدة، ذات أصل إنساني واحد.

١٠- من دون أن يكون هناك تعارف بين الأمم والحضارات، لن يكون هناك حوار ولا تعاون.

١١- إن الحديث عن التعارف يختزل الإشارة إلى جملة المفاهيم المتّصلة والمتفاعلة والمتكاملة معه، كالانفتاح والتواصل والسلام ومد الجسور، ورفض الانغلاق والقطيعة والكراهية، والتي هي شرائط التعارف من جهة تحققه.

١٢- إن المقصود من التعارف هو المعنى الأعم والأشمل الذي يرتقي إلى التعارف على مستوى الأمم والمجتمعات والحضارات.

١٣- لا يلغي القرآن الكريم مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل، لأن التفاضل يعبّر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل المساواة، والذي حاول القرآن تغييره هو نوعية قيم التفاضل، بتغيير هذه القيم من قيم التفاخر بالأنساب والقوم والقبلية والعشيرة والعرق، إلى قيم تربط الأمم والحضارات بالقيم العليا والسامية، ومحور هذه القيم هو التقوى.

١٤- إن الأحقاد والكراهية والبغضاء تحصل بين الناس والأمم والشعوب حينما تتمحور معايير التفاضل في إطار عالم مصالح الدنيا، بعيدًا عن عالم الآخرة، مما يولّد عصبيات تطرّف مختلفة على أساس العرق، واللغة، والقبلية، والعلم، والثقافة، والدين....

١٥- تتحدّد شخصية كل أمة في كرامتها، والكرامة كما حدّدها الباحث الميلاد هي: التعبير الحقيقي لوجدان كل أمة، وهي التي تشكّل للأمم نظرتها إلى ذاتها، وإلى مكانتها وسيادتها وعزتها.

١٦- إن العلاقات بين الأمم والشعوب والحضارات في المنظور الإسلامي، ليست مجرّد مصالح ومنافع، ولا تتحدّد بمعادلات السياسة والاقتصاد فحسب، وإنما ترتكز أيضًا على القيم والآداب والأخلاق.

١٧- لن يستطيع العالم أن يُعالج أزماته ومشكلاته عن طريق السياسة فحسب، أو عن طريق الاقتصاد والعلم فقط، فالسياسية تحوّلت إلى أداة لإدارة المصالح الضيقة، والاقتصاد محكوم بالمنافع وبقاعدة الربح والخسارة، وبات من المؤكد أن العالم بأمسّ الحاجة إلى منظومة من القيم والأخلاق، وهذا من أشدّ ما يفتقده العالم المعاصر، ويتضرّر من جراء ذلك كثيرًا.

١٨- إن التقوى باعتبارها الإطار الجامع للقيم والآداب والأخلاق، بإمكانها أن تزيل كل أشكال العصبيات التي هي من أشد العوائق المسببة في انقسام الأمم والشعوب وتصادمها، هذا من جهة السلب، أما من جهة الإيجاب، فإن التقوى بإمكانها أيضًا أن ترسّخ التعارف وتعمل على بقائه واستمراريته.

١٩- وفي ختام منطلقاته العقلية في تأسيس مرتكزات تعارف الحضارات، يرى الباحث زكي الميلاد أن من الحكمة أن يتقبّل الناس، وترضى الأمم والحضارات ما يختاره الله سبحانه وتعالى لهم من سنن وقوانين وآداب وقيم وأخلاق، في سعيهم لعمارة الأرض

وبناء الحضارة، لأن الله هو العليم الخبير(١٢).

٣- مفهوم «المسألة الحضارية»

ينطلق صاحب كتاب (المسألة الحضارية) من اعتبار مؤلَّفه هذا، جزءًا من مسؤوليته كمثقّف فاعل في ظل التحديات التي تعرفها الحضارة العربية والإسلامية، في ظل العولمة والنظام الدولي الجديد، وصدام الحضارات، ويقصدُ الباحث الميلاد بمقولة «المسألة الحضارية»: «منظور الرؤية لمشكلاتنا الحضارية، وعلاقتنا بالعالم على ضوء هذه المشكلات، والتفكير في سبل النهوض والبناء الحضاري الجديد، والتفكير على مستوى الحضارة، وإعادة صياغة أسئلة الحضارة بعد التغيّرات والتبدّلات التي عصفت بالعالم من كل جهاته وأبعاده، وضرورة أن نفتح ملف حضارتنا ندرسه ونقوّمه ونراجعه مع أنفسنا، وواقعنا وتجاربنا»(١٣).

ومن هنا يرى صاحب كتاب (المسألة الحضارية)، أحقية الفكر العربي والإسلامي في أن يرسم مستقبل حضارته في ظل عالم متغيّر، وهذا الرأي أكد عليه الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن الذي يرى أن التطرّف الفكري هو من أشدّ المنكرات، ولا يكون هناك نهوض دون الكشف عن المفاسد الإيمانية والمفاسد الأخلاقية، أي النهوض بكل من النقد الإيماني والنقد الأخلاقي.

وهذه الدعوة قد تكون موجهة لعالم الغرب أو لعالم الإسلام، وقد تكلّم الفيلسوف طه عبدالرحمن في فلسفته الاختلافية عن دعوى تقودنا إلى التعارف الثقافي، والتكامل الثقافي، ومن ثم تخليق الثقافة وتديّن الثقافة(١٤).

«المسألة الحضارية» وعلاقتها بنظرية «تعارف الحضارات»

يرى الباحث زكي الميلاد أن ما يُضاعف أهمية وقيمة مفهوم «تعارف الحضارات» في عالمنا المعاصر، هو ما تشتكي منه كل حضارة في أن الصورة المتشكّلة حولها في أذهان الآخرين، هي صورة ناقصة أو مشوّهة، أو شديدة السطحية، الأمر الذي يؤكّد أن الجهل المتبادل بين الحضارات، هو أهم عائق في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سببًا في التصادم بينها.

---

(١٢) زكي الميلاد، المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟ ص ٩٥-٩٩

(١٣) المصدر نفسه، ص٨.

(١٤) راجع: طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥.

من هنا تكون مسؤوليتنا في رفع الجهل عن حضارتنا، وتحقيق التعارف بينها وبين غيرها من الحضارات الأخرى، وهذا لن يتأتّى إلّا بإبداع أفكار تعكس واقعنا، في شتى مجالات الحياة، مما يُسهم في قيام حضارة إنتاجية وثقافية وعلمية، تجعلنا نستشرف مستقبلنا، وحسب قول الميلاد: «فالأمة التي لا تُبدع لنفسها أفكارها، وتثق بها، وتُعلي من شأنها، لن تكشف ذاتها، وطريقها إلى المستقبل»[١٥].

◻ رؤية زكي الميلاد الحضارية في ظل تحدي ثالوث التطرّف الفكري

ينطلق الباحث زكي الميلاد في بناء نظريته الفلسفية من سؤال مشروع، مفاده: لماذا الخوف من انبعاث الحضارات؟ ليبني رؤيته الحضارية، البعيدة عن التطرّف بأشكاله الثلاثة: (السياسي، الديني، الاجتماعي)، وإذا أردنا تصنيفًا أوّليًا لمشروع الميلاد في بناء نظرية إسلامية في التفكير الفلسفي الإسلامي المعاصر، يمكن تحديده في ستة محاور كبرى، عالج فيها أهم الثنائيات التي ناقشها الفكر العربي والإسلامي، هذه المحاور هي:

أولاً: المسألة الحضارية

في هذا المحور انطلق الباحث زكي الميلاد من قراءة النظريات الحضارية الغربية، ليقدّم رؤيتها الاستشرافية لمستقبل الحضارات في القرن الحادي والعشرين الميلادي، وليكشف عن موقع نظرية صراع الحضارات بين التطرّف والعقلانية، ثم يُعرب عن موقفه النقدي من هذه النظرية.

١ - نقد زكي الميلاد المنهجي لنظرية صراع الحضارات

يقف الباحث الميلاد أولًا عند نظرية المفكر السياسي الأمريكي صمويل هنتنغتون[١٦] (١٩٢٧ - ٢٠٠٨م)، معتبرًا أن نظريته «جاءت في ظروف كان العالم يستبشر فيها بانتهاء الحرب الباردة، وإذا بهذه النظرية تبشّر بصدام على مستوى الحضارات، وكأنها تدعو إلى حرب باردة بين الحضارات»[١٧].

وقد تتبّع الميلاد المواقف الناقدة المتّخذة من نظرية صراع الحضارات، متطرقًا إلى المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥ - ٢٠٠٣م)، الذي رأى أنها تعبّر عن استعمار جديد، وجاءت داعمة لرأي المستشرق المتحيّز برنارد لويس (مواليد ١٩١٦م)، وأشار

---

(١٥) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(١٦) أستاذ العلوم السياسية ومدير معهد جون. م أولين للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد الأمريكية.

(١٧) زكي الميلاد، المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، ص٦٠.

كذلك لنقد بعض المفكرين العرب، منهم المفكر المغربي محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠م)، والمفكر المصري فهمي هويدي (مواليد ١٩٣٧م)[١٨].

وعن نقده لهذه النظرية، يرى الباحث الميلاد أن رؤية هنتنغتون جاءت محكومة بمنطق المنهج الغربي في التفكير تجاه الآخر، فهي قائمة على تفسير التاريخ الإنساني من زاوية الصراع والنزاع والصدام، على مستوى الطبقات، أو الأجناس، أو الثقافات، أو الدول والحضارات، ومن هذه الجهة فإن نظرية صراع الحضارات ما هي إلّا نظرية من النظريات، أو فرضية من الفرضيات، ولا يمكن تفسير تاريخ جميع الحضارات بهذه الفرضية[١٩].

حصل ذلك رغم ما أخذه الغرب من معارف وعلوم من الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، من هنا يتّضح لنا مدى تطرّف الدراسات الفلسفية الغربية في فهم العلاقة بين حضارة الغرب وحضارة الإسلام، القائمة على تقسيم العالم إلى ثنائية الغرب ولا الغرب.

وعن خوف الغرب من انبعاث الحضارات الأخرى غير الغربية، يرى الميلاد أن المشكلة تكمن في المركزية المعرفية الغربية كمعادلة سلبية. ويرشد الميلاد إلى معادلة سليمة ترى أن الدعوة إلى تعدّد الحضارات، ينبغي أن ترافقها دعوة للحوار والتعارف بين الحضارات، لا إلى صدامها، وصراعها.

وهنا يُشير صاحب نظرية تعارف الحضارات إلى غياب التفلسف الاستشرافي للحياة العربية والإسلامية، لكي نتجاوز الاستتباع الفكري والمنهجي المفروض من طرف مركزية التفكير الغربي[٢٠].

ولتأكيد هذا الموقف استند الباحث الميلاد إلى بعض الدراسات الفلسفية الغربية التي كشفت عن وجود أزمة حضارية عميقة في الغرب، كالتي أشار إليها الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢م) وهي الأزمة التي دعته إلى فكرة حوار الحضارات.

فقد وجد غارودي حسب قول الميلاد أن «لا سبيل لتجاوز الأزمة وتداركها إلّا بالانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، والتحاور معها والتعلّم منها، لاكتشاف ما يسميه بالفرص المفقودة، أو الأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة، التي نمت في الحضارات، والثقافات غير الأوروبية»[٢١].

---

(١٨) المرجع نفسه، ص٦٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص٦١-٦٢

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٢١) المرجع نفسه، ص ٧٠.

ويكشف لنا هذا القول في مضمونه عن الخوف من نظرية هنتنغتون التحريضية، وقد بنى غارودي نظرية الحوار بين الحضارات على ثلاثة مرتكزات أساسية، هي:

١- الاهتمام بالحضارات اللاغربية في مجال الدراسات، وجعلها تعادل في أهميتها الثقافة الغربية.

٢- ضرورة أن يشغل مبحث الجمال، منزلة يعادل في أهميته تعليم العلوم والتقنيات.

٣- جعل الاهتمام بالمستقبل، يعادل في أهميته من ينطلق من نقد التجربة الغربية للحضارة الغربية[٢٢].

٢- هل لدينا نظرية إسلامية في حوار الحضارات؟

عن هذا السؤال أجاب زكي الميلاد بأن فكرة حوار الحضارات ما زالت عندنا مجرّد دعوة عامة، ولم تتحوّل إلى نظرية نعرف ماذا نريد منها، فرغم أن السيد محمد خاتمي (مواليد ١٩٤٣م) طرح دعوته لحوار الحضارات في خطابه الذي ألقاه باجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة في أغسطس ١٩٩٨م، وإلى يومنا هذا لم تتحوّل هذه الدعوة إلى نظرية واضحة ومتماسكة.

ويرى الميلاد أن بمقدار ما لفتت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، الأنظار لمقولة هنتنغتون، لفتت كذلك الاهتمام لدعوة الرئيس الخامس للجمهورية الإيرانية في حوار الحضارات، وتأكّدت قيمة هذه الدعوة والحاجة إليها في استشراف مستقبل حضارتنا الواعدة. هذا وإن كان البعض يضع رؤية زكي الميلاد تحت مظلة انتمائية فكرية لرؤية محمد خاتمي[٢٣].

ولعل هذا ما يفسر بعض الشيء عدم اهتمام المثقفين والمفكرين والباحثين العرب والمسلمين بفكرة محمد خاتمي، والعمل على تعميقها فكريًا وعمليًا، بوصفها فكرة عالمية وإنسانية لا مذهبية، ولا عقدية، والمآل نفسه نخشى أن يحجب الحقيقة في علاقتها الحضارية الخالصة، والتي عبّر عنها الميلاد في رؤيته القائلة: «بأن من يفتقد الحضارة والتحضر، لا يمكن الاعتراف له بأن يكون شريكًا أو مؤثّرًا في قضية حضارية عالمية، مثل قضية حوار الحضارات، وهذا ما يفتقده العالم الإسلامي المعاصر»[٢٤].

---

(٢٢) المرجع نفسه، ص٧٠-٧٣.
(٢٣) المرجع نفسه، ص٧٣ - ٧٤ - ٧١.
(٢٤) المرجع نفسه، ص٧٥.

ولكي تكون لنا نظرية في «حوار الحضارات»، لا بد -في نظر الميلاد- أن نطوّر إمكانية التواصل مع العالم، ويكون هذا التواصل في جوهره عملية معرفية تبدأ من المعرفة، وتنتهي إليها، وهذا هو التحدّي الذي ينتظرنا، ولتدعيم هذه الخطوة يرى الميلاد ضرورة أن ننشأ في العالم العربي والإسلامي مجلّات ومراكز بحث علمية تُسهم بشكل مستدام في دراسة قضية حوار الحضارات؛ لأن معرفتنا بحضارات العالم تعاني من فقر معرفي شديد بحاجة إلى تدارك وتجاوز(٢٥).

وحين أعلنت منظمة اليونيسكو سنة ٢٠١٠م سنة دولية لما أسمته «تقارب الحضارات»، وجاءت تلبية لرغبة الدول الأعضاء للسعي إلى إقامة حوار بين الحضارات والثقافات والشعوب باعتباره مبدأ متجذّرًا في صميم الميثاق التأسيسي لليونيسكو إذ همّت تارة بالتأكيد على خصوصيات كل مجتمع، وتارة أخرى على عناصر التشابه التي توحّد المجتمعات(٢٦).

أمام هذه القضية رأى الميلاد أن مقولة «حوار الحضارات» هي في الأساس مقولة «تقارب الحضارات»، ومتسائلًا عن الحكمة من وراء هذا التغيّر في التسميات من تسمية «حوار الحضارات»، إلى تسمية «تحالف الحضارات»، إلى هذه التسمية الجديدة «تقارب الحضارات»، ويطرح في الأخير أمنيته في أحلام منظمة اليونيسكو التي اختارت مفهوم «التقارب»، ولم تختر مفهومه حول «التعارف»، الذي يعتبره أكثر صوابًا وتخلّقًا ولمعانًا من المفهوم المُختار؛ وذلك لأن الحضارات لن تتقارب ما لم تتعارف!(٢٧).

ولبناء نظرية لنا في حوار الحضارات على مستوى العالم الإسلامي، حدّد الميلاد لذلك اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرتكز على تحليل المشكلات الجذرية والعميقة، التي تمثّل المعوقات الحقيقية أمام نهضة وتقدّم العالم الإسلامي، وفي هذا النطاق تأتي العناصر الآتية:

١- النظر إلى مشكلة التخلّف في جميع جوانب حياتنا، ومواجهة الثقافة التي تُكوّن ذهنية التخلّف في الأمة.

٢- ضرورة البحث عن فلسفة فعّالة لبناء حضاراتنا في هذا العصر، واكتشاف طريق لنهضة تضع الأمة في مسار التمدُّن والتحضُّر والتقدُّم.

---

(٢٥) المرجع نفسه، ص٧٧.

(٢٦) زكي الميلاد، نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، ص٨٢.

(٢٧) المرجع نفسه، ص٨٦.

٣- التركيز على تكوين وبناء الإنسان، ليكون صاحب دور ومسؤولية في بناء النهضة والتقدم.

٤- التخلُّص من آفة الاستبداد السياسي التي أعاقت إمكانات الأمة عن المشاركة الفعّالة.

الاتجاه الثاني: يرتكز على تشخيص المتطلّبات الأساسية في هذا الشأن، ومن هذه المتطلّبات:

١- العمل على تحويل العالم الإسلامي إلى كتلة حضارية وبشرية وجغرافية متكاملة ومتماسكة، وإعطاء الأولوية والأفضلية بين هذه الدول في مختلفة مجالات التعاون والتواصل والتضامن، انطلاقًا من مفهوم الجامعة الإسلامية[٢٨].

٢- تعزيز موقعية وفاعلية مجموعة الدول الثمانية الكبرى في العالم الإسلامي، والتي تضُم (ماليزيا، إندونيسيا، بنغلادش، باكستان، إيران، تركيا، مصر، نيجيريا) لتؤدي أدوارًا ريادية في نهضة العالم الإسلامي وتقدّمه.

٣- التأكيد على دور المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) وفاعليتها ومركزيتها، لأن تؤدّي دور العقل المفكّر والجهاز المتخصّص بقضية نهضة العالم الإسلامي، وإعطاء المصداقية والاهتمام الفعلي والجاد بالاستراتيجيات التي أعدّتها المنظمة، كالاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، واستراتيجية تطوير العلوم والتكنولوجيا، واستراتيجية الاستفادة من العقول المهاجرة، إلى جانب الحاجة إلى استراتيجية اقتصادية اجتماعية تنموية لمعالجة مشكلات الفقر والمرض وتحسين نوعية حياة الإنسان في العالم الإسلامي.

٤- الاتجاه نحو الشرق، وتطوير العلاقات والاتصالات بالدول الرئيسية فيه، وهي: اليابان والصين والهند، والتركيز على مجالات التربية والتعليم والتكنولوجيا والبحث العلمي والمعلوماتية.

٥- بناء علاقات جديدة مع الغرب، تكون بعيدة عن مفاهيم الهيمنة والسيطرة والتبعية، والاستحواذ على الثروة، والترهيب بالقوة، وانتهاك السيادة ومبادئ العدالة، والمساواة في الحقوق، والتكافؤ في فرص النمو والتقدّم، وضبط حركة العولمة وأنسنتها.

---

(٢٨) زكي الميلاد، المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، ص٧٧-٧٨.

٣- الميلاد ومفارقة الصدام والحوار بين هنتنغتون وغارودي

تُعتبر محاولة زكي الميلاد رائدة في مجال ربط العلاقة بين نظرية هنتنغتون في صدام الحضارات، ونظرية غارودي في حوار الحضارات، وذلك للوقوف على الثابت والمتحوّل فيهما، والكشف عن الفروقات والمفارقات بين النظريتين، ومن هذه الفروقات والمفارقات في نظر الميلاد:

أولا: إذا كان غارودي ناظرًا إلى الغرب في نظريته لحوار الحضارات، فإن هنتنغتون هو الآخر كان ناظرًا إلى الغرب في نظريته لصدام الحضارات، والفارق بينهما، أن غارودي نظر إلى الغرب من الداخل، وأراد أن يُلفت النظر إلى أزمة الغرب الداخلية، فحين نظر هنتنغتون إلى الغرب من الخارج، وأراد أن يلفت نظر الغرب إلى التحديات الخارجية.

ثانيًا: حاول كلٌّ من غارودي وهنتنغتون العمل على تجاوز الغرب لأزمته الحضارية، فركّز غارودي في نظريته على الأبعاد الثقافية والأخلاقية والمعنوية، في حين ركّز هنتنغتون على الأبعاد السياسية والتكنولوجية والعسكرية.

ثالثًا: تنتمي نظرية حوار الحضارات حسب تحليل غارودي إلى المجال الثقافي وتتحدّد به، في حين تنتمي نظرية صدام الحضارات حسب تحليل هنتنغتون إلى المجال السياسي وتتحدد به[٢٩].

٤- نظري نهاية التاريخ وتراجع النموذج الغربي

في نطاق المسألة الحضارية، تطرّق زكي الميلاد إلى مقاربة ثالثة تحدّدت في البحث عن نظرية فرانسيس فوكوياما (مواليد ١٩٥٢م) في نهاية التاريخ التي طرحها سنة ١٩٨٩م، وأشار لها في مقالة نشرها في مجلة ناشيونال أنترست الأمريكية، ليحوّلها لاحقًا في كتاب صدر سنة ١٩٩٢م بعنوان: (نهاية التاريخ والإنسان الأخير).

هذه النظرية أراد منها فوكوياما القول بأن الغرب هو المنتصر في نهاية التاريخ بفلسفته الديمقراطية، لكنه عاد وتراجع عن هذا الحماس والاندفاع متحدثًا عن تراجع صورة النموذج الأمريكي في مجتمعات الشرق الأقصى[٣٠].

فالفكر الفلسفي الغربي داخل الغرب نفسه كما يقول زكي الميلاد، أصبح يقرّ ويحذّر من تبني النموذج الغربي في عمليات الإنماء وبناء التقدّم، وأخذت الدعوات تتصاعد

(٢٩) المرجع نفسه، ص٧٢-٧١.

(٣٠) المرجع نفسه، ص٧٧-٨١.

في ضرورة البحث عن نماذج بديلة، وأن تكتشف كل أمة لنفسها نموذجًا بديلًا للتقدّم والنهوض.

ثانيًا: المسألة الثقافية

حاول زكي الميلاد العمل لبناء نظرية ثقافية إسلامية، كما تجلَّى في كتابه (المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافة) الصادر سنة ٢٠٠٥م، مُنتصرًا فيه لنظرية المفكر البوسني علي عزت بيجوفيتش (١٩٢٥ - ٢٠٠٣م) الثقافية المُتصفة بصفة النزعة الإنسانية والأخلاقية الأصيلة والعميقة، التي ظهرت وتجلَّت في كتابيه (الإعلان الإسلامي) الصادر عام ١٩٨١م، وهو خطاب للمسلمين والعالم الإسلامي، وكتاب (الإسلام بين الشرق والغرب)، وهو خطاب إلى الآخر متوجّه إلى العالم وثقافته.

هدف الكتاب الأول إلى نهضة المسلمين وتجديد العالم الإسلامي، في حين هدف الكتاب الثاني إلى الحديث عن الإسلام ناظرًا إلى العالم، وبوصف أن الإسلام يُمثِّل طريقًا ثالثًا بين أيديولوجيات الشرق والغرب.

ولج الباحث الميلاد إلى علي عزت بيجوفيتش من زاوية البحث عن العلاقة بين الثقافة والحضارة، العلاقة التي انتصر فيها بيجوفيتش للثقافة انتصارًا نهائيًّا وحاسمًا، في المقابل وجّه للحضارة نقدًا شديدًا؛ لأنه ربط الثقافة بعالم السماء والمثل العليا، فحين ربط الحضارة بعالم الأرض وبالطبيعة والعناصر المادية.

ويرى بيجوفيتش أن الإسلام صبغ الثقافة بالصبغة العالمية، وجعلها تتحرّر من العصبيات بكافة أشكالها، واشترط التعامل مع الناس على قاعدة الكرامة لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[٣١]، وعالمية الثقافة في الإسلام هي من عالمية الدين، لقول الحق سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[٣٢].

وفي نطاق العمل من أجل بناء نظرية في الثقافة تطرّق الميلاد إلى جهد المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣م)، في معالجة مشكلة الثقافة في العالم العربي والإسلامي[٣٣].

كما لفت الميلاد الانتباه إلى محاولات أخرى تنتمي للقرن العشرين، مثل محاولة محمد

(٣١) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٣٢) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٣٣) زكي الميلاد، المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص١٥١.

إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، ومحاولة السيد محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا»، ومحاولة السيد محمد تقي المدرسي في كتابه «الفكر الإسلامي في مواجهة حضارية»، ومحاولة الدكتور محمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»[٣٤].

ثالثًا: مسألة الأنا والآخر

تطرَّق الميلاد لهذه المسألة في كتابه (نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم)، ولكون أن هذه المسألة تأثّرت بدرجة كبيرة وتغيّرت صورتها في ظل موجة العولمة، لهذا اعتنى الميلاد بالمحاولات التي جاءت لتصحيح صورة العولمة من خلال الدعوات إلى: (أنسنة العولمة، نحو عولمة عادلة، عولمة متكافئة، عولمة مسؤولة، عولمة رؤوفة، من أجل تهذيب العولمة،...).

وحينما تعالت الأصوات العالمية لمكافحة الإرهاب، وجد الميلاد أن هذه القضية بحاجة لأن تترافق معها ما سماه الميلاد «التضامن من أجل أخلاقيات عالمية جديدة لمكافحة الإرهاب»، وذلك بناء على خلفية أن مقولة مكافحة الإرهاب «ستكون لها تأثيرات وتداعيات ومضاعفات سلبية على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية، كتنامي التمييز بصورة كافة، وإشاعة الكراهية، وانتهاكات لحقوق وكرامة الإنسان، وتقليص الحريات العامة، وتهديد السلم الاجتماعي، وسيادة أجواء الخوف والرعب بين الناس... إلى غير ذلك»[٣٥].

الأمر الذي يقتضي تبني مقولة «التضامن من أجل أخلاقيات عالمية جديدة» التي من تداعياتها حسب قول الميلاد: «إشاعة التسامح، وتأكيد النزعة الإنسانية التي تجعل النظرة بين الناس على أساس القيم ومبادئ الاحترام، وترسيخ مفهوم الكرامة، وتعزيز قاعدة العدالة والتضامن والتكافل... إلى غير ذلك من مفاهيم ومبادئ وقيم إنسانية وأخلاقية ومعنوية»[٣٦].

رابعًا: مسألة الإسلام والعولمة

في هذا المحور انتقل الباحث الميلاد في رؤيته الفلسفية، من صدمة العولمة كموقف غلب على رؤى الفكر العربي والإسلامي، إلى البحث عن عولمة إسلامية معتدلة.

---

(٣٤) زكي الميلاد، المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية في الثقافية، ص٥٣- ٥٦.

(٣٥) زكي الميلاد، نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، ص٣٧٢.

(٣٦) زكي الميلاد، نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، ص٣٧١.

وأراد صاحب كتاب (الإسلام والعولمة) النظر في رؤية الفكر الإسلامي المعاصر تجاه مسألة العولمة، مؤكدًا حاجة الفكر الإسلامي لأن يتجاوز قراءته المنفعلة بتأثير ما يسمى بصدمة العولمة، وهي قراءة غلب عليها موقف الشك والخوف والرفض التام والكلي والمطلق[٣٧].

وتجاوزًا لهذه القراءة المنفعلة تجاه العولمة، وبحثًا عن الموقف الإسلامي يرى الميلاد أن «أقرب مفهوم يمكن أن يعبّر عن الرؤية الإسلامية لفكرة العولمة هو مفهوم «التعارف»، الذي من دلائله التواصل الكوني، والانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات، وذلك من خلال ربط هذا المفهوم بوحدة الأصل الإنساني ﴿﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾، وعلى أساس قاعدة التنوّع الإنساني ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، والتزامًا بمبدأ أكرمية التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

في حين أن العولمة التي عبّر عنها الغرب، تكاد ترتكز على الانتفاع المادي والجشع الاقتصادي، ومحاولة احتكار الثروات، والعمل على رفع القيود على الأسواق والبضائع، وامتصاص الأموال، وهذه الأمور هي من أكثر العوامل سببًا وتحريضًا للنزاع والصدام»[٣٨].

وهذه هي العولمة التي يحتاجها العالم، ويتطلّع لها في القرن الحادي والعشرين.

مع العلم أن الميلاد انطلق في رؤيته السابقة، من أنه لا توجد نظرية إسلامية تجاه العولمة، فصنف المواقف المتّخذة من العولمة في ثلاثة مواقف: موقف ليبرالي مناصر للعولمة، وموقف يساري مناهض للعولمة، وفي الجانب الإسلامي اعتبر الميلاد أن ليس هناك نظرية إسلامية حول العولمة، فقد جرى التعامل معها بمنطق الخوف والشك والرفض، واعتبارها تمثّل مرحلة خطيرة ومتقدِّمة من الغزو الفكري، والاختراق الثقافي، والتدمير الأخلاقي فقط، ومازالت هذه الرؤية غالبة على موقف الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا ما عمل الميلاد على تغييره في كتابه (الإسلام والعولمة).

ومن منظور آخر يمكن النظر للعولمة من جهة أنها تمثّل مرحلة متقدّمة في مراحل تطوّر المجتمع الإنساني، كما أنها فكرة غير ثابتة، ولا مكتملة، ولكنها فكرة متحرّكة ومتغيّرة ويمكن اعتبارها أنها شكّلت أو ستشكّل روح القرن الحادي والعشرين، كما شكّلت فكرة الحداثة روح القرن العشرين، ويقترب من هذا المعنى كتاب «من الحداثة إلى العولمة.. رؤى

---

(٣٧) زكي الميلاد، الاسلام والعولمة.. لماذا لا تكون العولمة مكسبًا لنا؟ ، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠، ص ٧.

(٣٨) المرجع نفسه، ص٣٨.

ووجهات نظر في قضية التطوّر والتغيير الاجتماعي» الصادر عام ٢٠٠٠، لمؤلفيه تيمونز روبيرتس وإيمي هايت[٣٩].

ولتكوين نظرية إسلامية غير منفعلة تجاه العولمة، يستلزم في رؤية الميلاد الحضارية، أن تكون هناك مراكز ومعاهد للدراسات والبحث، تكون متخصّصة في العولمة، وأبعادها الشاملة، وكل ما يتعلّق بها، وهذا ما ينقصنا فعلًا، إذا أردنا أبداع عولمتنا، التي تخدم مشروع النهضة والتقدم في أمتنا[٤٠].

خامسًا: مسألة الإسلام والحداثة

يدور هذا المحور حول طبيعة جدلية العلاقة بين الإسلام والحداثة، والإسلام وما بعد الحداثة، والذي حاول فيه الميلاد الكشف عن طبيعة الهواجس الفكرية التي سكنت ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، وكيف تبدّلت هذه الهواجس وتطوّرت من وقت لآخر، بحسب اتّجاهات التطوّر في مسارات الفكر الإسلامي.

في هذه المسألة يتّفق الميلاد مع الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن (مواليد ١٩٤٤م)، على ضرورة أن تكون لنا حداثتنا الإسلامية الخاصة بنا، التي تختلف في روحها عن حداثة الغرب، فحين يرى الباحث الباكستاني أكبر أحمد ضرورة البعد عن النظرة المنفعلة تجاه الحداثة، باعتبارها مرحلة مهمة في التاريخ الإنساني، أتاحت إمكانات لم تكن متوفرة من قبل، وبوصفها مرحلة اختصرت المسافات بين البشر على اختلافهم، وقرّبت الثقافات فيما بينها[٤١].

وفي المجال الغربي رجع الميلاد إلى الدراسة المهمة التي نشرها أستاذ الإسلاميات في الجامعة الألمانية راينهاد شولتسه بعنوان: (هل توجد حداثة إسلامية؟) حيث أشار إلى أن الدراسات الإسلامية الحديثة والمعاصرة في نقدها الحداثة أسهمت في انعتاق الحداثة من بنيتها التناقضية، وزال الفصل الذي كان قائمًا بين الحضارات والثقافات، مما جعلنا نتكلّم بلغة الجمع عن حداثات، ومنها الحداثة الإسلامية التي تطرح نفسها في منظور ما بعد الحداثة، ولعل هذا ما يؤسّس لرؤية حضارية جديدة بين عالم الإسلام، وعالم الغرب![٤٢].

---

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٨٥-٨٩.

(٤٠) المرجع نفسه، ص٩١.

(٤١) زكي الميلاد، الإسلام والحداثة، من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط ١، ٢٠١٠، ص ١٨٠-١٨١.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ١٨٦-١٨٧.

سادسًا: مسألة الإسلام والنزعة الإنسانية

في هذا المحور حاول صاحب كتاب (الإسلام والنزعة الإنسانية)، الإجابة عن سؤال: هل توجد نزعة إنسانية في القرآن، وهل توجد مثل هذه النزعة في كتاب إلهي؟

وغاية صاحب الكتاب هي مواجهة الرأي الذي يرى أن القرآن كتاب إلهي لا صلة له بما يُعرف بالنزعة الإنسانية، رغم أن الموقف القرآني يؤكد على وجود مثل هذه النزعة، بل ويُثبت تفوُّق هذا الموقف على مواقف القائلين بالنزعة الإنسانية المغايرة والمتبجحين بها في المجالين العربي والإسلامي[٤٣].

وفي هذا النطاق وتدعيمًا لموقفه أشار الميلاد لرأي بعض المفكرين والعلماء العرب والمسلمين، منهم المفكر المصري علي سامي النشار (١٩١٧ - ١٩٨٠م)، الذي يرى أن المذهب الإنساني في القرآن الكريم مذهب رائع أخَّاذ، ومن الموكّد في نظره أن القرآن لم يترك نظرية أو مذهبًا فلسفيًّا شُغل به العقل الإنساني دون أن يبحث فيه، ويضع أصوله العامة.

وأشار إلى رأي الشيخ يوسف القرضاوي (مواليد ١٩٢٦م) الذي يرى أننا لو نظرنا إلى المصدر الأول للإسلام وهو القرآن كتاب الله، وتدبرنا آياته، وتأمّلنا موضوعاته واهتماماته، نستطيع أن نصفه بأنه كتاب الإنسان، فالقرآن كله إما حديث إلى الإنسان، أو حديث عن الإنسان[٤٤].

وفي مطلع تسعينات القرن العشرين الميلادي، لم يجد الميلاد للتعبير عن النزعة الإنسانية في القرآن الكريم، أبلغ ممَّا كتب المفكر والمؤرخ التونسي هشام جعيط (مواليد ١٩٣٥م) في مقالة بعنوان «النزعة الإنسانية والعقلانية في الإسلام»، ضمّنها لاحقًا في كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية).

في هذه المقالة ناقش المفكر جعيط النزعة الإنسانية في القرآن، واعتبرها الميلاد من أوضح المناقشات في المجال الأكاديمي العربي المعاصر دفاعًا عن النزعة الإنسانية في القرآن، فقد تصوّر جعيط أن كل شيء في القرآن يُقيم صلة بين الله والطبيعة والإنسان، بحيث تبدو الطبيعة وكأنها منقادة للإنسان، إلى جانب البحث عن العلم والتأمّل في نظام العالم، بالرجوع الدائم إلى العقل البشري[٤٥].

---

(٤٣) زكي الميلاد، الاسلام والنزعة الإنسانية، كيف نُعطي النزعة الإنسانية قوة المعنى؟ النادي الأدبي، منطقة الباحة، ط ١، ٢٠١٣، ص ٥٢-٥٣.

(٤٤) المرجع نفسه، ص٥٣-٥٤.

(٤٥) المرجع نفسه، ص٥٥.

كما أكّد الباحث هشام جعيط أنه «توجد في القرآن مركزية إنسانية، لكنها خاضعة للمقاصد والمخططات الإلهية، وهذا بحدّ ذاته يمثّل شكلًا من أشكال النزعة الإنسانية، ففي القرآن درجة إنسانية أرفع، إنها مكانة الإنسان في مغامرة الوجود في غائية الخالق، وفي التاريخ»[٤٦].

تكشف لنا هذه المحاور في هذا المشروع الفلسفي، عن طبيعة المنهج الذي سلكه الباحث زكي الميلاد في تكوين رؤياه عن مشكلاتنا الحضارية، بعيدًا عن كل أوصاف التطرّف والجمود الفكري، الذي أنطبع بها التفكير الإسلامي في أحد اتّجاهاته الحديثة والمعاصرة.

□ خاتمة

يفترض أن العالم وهو يقتحم الألفية الثالثة، قد استفاد من الدراسات الفلسفية الماضية، وتعلّم منها في أن يكون أكثر إنسانية، وأشدّ رفضًا لمثل ذلك النوع من الأفكار والسلوكيات التي تحمل كثيرًا من التطرّف بأشكاله المختلفة.

وإذا كانت الدراسات الفلسفية المبصرة لهذا الواقع العالمي، قد أقرّت عديدًا من النظريات (الصراع، الحوار، التحالف، التقارب...) كحلول، بغض النظر عن الملاحظات عليها، وكان يفترض منها إنهاء المشكلة بين الحضارات، فالمشكلة -كما قال الباحث زكي الميلاد- ليست في عدم الحوار فيما بينها، وإنما في عدم التعارف إلى بعضها، ممَّا منعها من التقارب فيما بينها، وفي التفاهم والتعايش والانسجام مع بعضها.

ولكن السؤال يبقى قائمًا: فهل «التعارف بين الحضارات» لوحده، وفي شتى المجالات سيضع حتمًا نهاية للصراع والتصادم بين عالم الغرب وعالم الإسلام؟ أوَليس التعارف بحاجة أن يسير جنبًا إلى جنب مع التحالف والتقارب والحوار؟ ما هي الآليات التي من المفترض اتّباعها كخطوات للتعارف عند الآخر، وهل ما قدّمه زكي الميلاد من مُرتكزات أساسية للتعارف، كفيلة بأن يبني الغرب عنا التصور نفسه؟

إذا كانت نظرية التعارف في نصّنا المقدس، فما يقابلها في نصوص الآخر المقدسة إذًا؟ ألسنا بحاجة إلى تعارف داخلي في مجالنا العربي والإسلامي، قبل أن تكون هناك دعوة للتعارف على المستوى الإقليمي أو الدولي؟

---

(٤٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الجسد كسلطة عند ميشال فوكو

يحياوي عبدالقادر والدكتور براهيم أحمد*

□ تمهيد

يعتبر الكثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين أن ميشال فوكو(١) يعدّ من أهم الفلاسفة المعاصرين بعد موريس ميرلوبونتي الذين اهتموا بإشكالية الجسد كمعطى هامشي في البحوث الفلسفية، ودرسها دراسة مغايرة لمن سبقوه، فإنه لم يطرح موضوع الجسد مجاورًا لموضوع النفس التي طرحها أفلاطون في شكلها المتسامي المفارق، أو كما طرحها سبينوزا بعلاقتها المتوازية أو المتحدة مع الجسد، ولا جسدًا آلة كما يُبرزه ديكارت، ولا يطرح الجسد الأنا كما هو عند ميرلوبونتي، بل تجاوزهم.

ولاحظ ميشال فوكو أنّ المؤرّخين تناولوا الجسد كمعطى فيزيولوجي

* شعبة الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم - الجزائر.
البريد الإلكتروني: b_sidimokhfi@yahoo.fr

(١) ميشال فوكو (١٩٨٤ - ١٩٢٦) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثّر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه «تاريخ الجنون»، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح «أركيولوجية المعرفة».

ثابت في حقل العلم والفلسفة، ونظروا إليه كمجال للحاجات والرغبات، وكمكان للوظائف الحيويّة من تغذية، وهضم، وتنفس، وتدمير وبناء وتحويل للمواد.

على العكس من ذلك تمامًا فقد اهتمّ ميشال فوكو بسؤال الجسد، في نطاق رصده لتاريخ المؤسسات، واستقصائه للبنية العميقة التي تحكم مسار البورجوازية الأوروبية، وتوحّد بين مظاهرها الحضارية ومنجزاتها المتعدّدة، التي ساهمت بها على حدّ زعمها، في تشييد صرح المدينة أو استكماله إلى حدّ بعيد.

أما الجسد وعلاقته بالسلطة، فهو أيضًا لم يخرج أبدًا عن الحقل السياسيّ، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملًا مباشرًا، فهي توظّفه وتقوّمه، وتعذّبه وتجبره على أعمال، وتضطره إلى احتفالات، وتطالبه بدلالات[٢].

□ النظرة الجديدة للجسد عند فوكو

على العكس من ميرلوبونتي لم يعرض فوكو جسدًا واحدًا بل أجسادًا متنوّعة: مريضة وصحيّة، جسدًا برجوازيًّا، وجسد الطبقة العاملة، جسدًا مفردًا، وعدّة أجساد، إنها أجساد الساكنة، كلّ هذه الأجساد ستدخل في علاقات سلطوية، وستنغرس ضمن مجال سياسيّ.

فالسلطة على حدّ تعبير فوكو تنتج من خطاب، وهذه السلطة تظهر في عمل مؤسسات الدولة المختلفة عبر الفعل الجسدي، فالجسد يُحَفِّز السلطة على العمل فيه، ففي كل خطاب سلطة وفي كل سلطة جسد، «فالحديث عن الخطاب يُنتِج الحديث عن الجسد الذي يقيّده ويعتقله ويطارده بوصفه وطنًا، فالجسد مجال إنتاج النظام والانتظام، ووطن وممارسة السلطة سلطاتها عبر تكنولوجيا لغوية -الخطاب-، يمكننا القول: إن السلطة تكتب نصها بالخطاب على صحيفة الجسد»[٣].

إن الخطاب يقيّد الجسد ويعتقله، والبحث في الخطاب هو بحث في الجسد؛ لأن الجسد موطن ظهور نظام الخطاب وفعل السلطة في الجسد، فالسلطة تؤدّي مهامها عبر ما ينطق به خطابها المؤسس لها، وتمتلك السلطة الجسد من خلال منطوق الخطاب، إن كان في الخطاب من لذة فإن الجسد يتفنن بها، وإن كان به إقصاء ونفي فإن الجسد يُعاقب ويُحاسب.

---

(٢) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة.. ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع الصفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص٦٤.

(٣) محمد علي الكبسي، ميشال فوكو.. تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، تونس: دار سيراس، ١٩٩٣، ص٦٠.

وذلك من خلال الدفع به نحو مؤسسات قسرية (المعزل والسجن والمستشفى والمدرسة)(٤)؛ خُوِّلت لها مهمّة إقصاء الجسد المختلف، من أجل عزله عن باقي الأجساد السوية والسليمة والمندمجة في الحياة العامة، في ظل المسموح به والسائد(٥).

ولعلّ هذا التواطؤ الموجود حسب فوكو، بين إرادتي: القوة (السلطة) والمعرفة (الخطاب)(٦)، كان مرصودًا لخلق تكنولوجيا تحوّل الجسد إلى طاقة إنتاج، لا أقلّ ولا أكثر، وتعدم كل إمكاناته ومؤهلاته التي من شأنها التشويش على تلك الغاية المنشودة.

لاحظ فوكو أن البرجوازية التي حملت شعار التغيير، وتصدّت بأفكارها التنويرية للتقاليد الإقطاعية والسياسية، قد حرّرت الجسد بالفعل من وصاية الروح واللاهوت والمسيحيين، وأزاحت عنه غبن القرون الوسطى، لكنّها سخّرته بشكل لا يقلّ استبعادًا في خدمة ليبيرالية متوحشة عمياء، لم تدَّخر جهدًا في ابتكار أساليب متقدّمة لاستغلال الجسد واستثمار قواه داخل المعمل وخارجه، في سبيل استتباب نمط معين من الإنتاج والاستهلاك(٧)، واعتماد أسلوب حياة يعمّق اغتراب الجسد واستلابه.

□ الجسد والتحولات الاجتماعية

لقد فطن فوكو منذ مؤلفاته الأولى(٨) -وإن لم يشر إلى ذلك صراحة- بأن الجسد كان دائمًا وما يزال واجهة تسمها مختلف التحوّلات الاجتماعية، وصحيفة ينعكس عليها نمط علاقة الأفراد فيما بينهم، ورؤيتهم للعالم والأشياء.

فالانشغال بالسلوك الفردي، كان ذريعة لتعرية الوجوه الخفية لأخطبوط السلطة(٩)، والكشف عن الاستراتيجية المتبعة للسيطرة على الجسد وفق نظام من الحقائق المجردة(١٠)،

---

(٤) عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، أفريقيا الشرق، ١٩٩٤، ص ٣٠.

(5) LAARISSA (Mohamed Mustapha), corps‹ alterité et pouvoir chez Michel Foucault, in Revue de la faculté des letres de Marrakech. n°5. 1989. P. 127.

(٦) يقول فوكو: «إنّ الخطاب السائد في أي مجتمع هو خطاب السلطة، (...)، إنه خطاب تتحدّد فيه السلطة بالمعرفة» انظر: إرادة المعرفة، عرض: محمد حافظ دياب، مجلة فصول، العدد الثالث، ١٩٨٤، ص ٢٢٦.

(7) LAARISSA (M), «corps, altérité et puovoir chez Michel Foucault» op. cit. p. 130.

(٨) نقصد كتب: «الكلمات والأشياء»، «تاريخ الجنون» و«المراقبة والعقاب»، التي طرحت مشكلة الجسد بصيغة جدّ معقدة وغامضة، سوف تتجلي في مؤلفات فوكو اللاحقة: « تاريخ الجنسانية» بأجزائه الثلاثة.

(٩) عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، مرجع سابق، ص ص ٢٦ - ٢٩.

(١٠) المعارف اليقينية التي يقدمها العلم والتي عند تمفصلها لسانيًا وتماسّها تصبح خطابًا، انظر: المرجع نفسه، ص ص ٣٠، ٣٧ - ٣٦.

الضابطة لحالته أثناء المرض والصحة، العقل والجنون، اللذة والألم، الجريمة والعقاب.

وإن كانت «أنسنة منظومة العقاب» تُعَدّ فتحًا حضاريًّا جديدًا بسبب كونها نوعًا من أنواع السيطرة الناعمة التي ترتكز على مراعاة «علم النفس» في إجراءات العقاب لفهم الفعل وفاعله، وكذلك تهذيب الإجراءات العقابية نفسها، إلَّا أن هدف السلطة يظل هو السيطرة على الجسد وضبطه وإخضاعه للمقاييس والمعايير في إطار تطويع الجسد ومراقبته دون تعذيبه ماديًّا.

وهذه العمليات تتحقّق على نحو نموذجي في تنظيم مؤسسات السجن والجيش والمدرسة، وفيها تعمل مؤسسات وأجهزة الدولة كل في مجالها وتخصصها من خلال «ميكروفيزياء السلطة» على إخضاع الجسد والسيطرة عليه سياسيًّا.

◻ الجسد كمعطى هامشي

لهذا ركّز فوكو على دور الجيش والسجن والمشفى كمؤسسات للدولة في صناعة الأجساد؛ لأن هذه المؤسسات تقدّم أجسادًا تؤدّي وظائف محدّدة لها مسبقًا، وتشكّل بذلك وعيًا يعيد إنتاج الثقافة والمجتمع وفقًا لآليات السلطة، وإن تفسير آليات عمل الأجهزة يتمّ من خلال تشريح الأداء الجسدي، ومن هنا يأتي دور العنف والعقاب (الرمزي، والمادي)[١١]، ليؤكّد ضرورة الخضوع للسلطة، فالعقاب «يقوم بوظيفة قانونية سياسية، إنه احتفال من أجل إعادة إقرار السيادة بعد جرحها لحظة»[١٢].

ومن مظاهر العقاب الجماعي هذه ما جاء في المرسوم الملكي[١٣]، الذي ألقى بالمجانين وذوي العاهات والمشرّدين والفقراء واللصوص والعاطلين والعاهرات والشواذ جنسيًّا، في المستشفى العام بباريز: إجراءً وقائيًّا أكثر منه علاجيًّا، وردعًا للثورة التي كانت مؤشراتها تلوح في الأفق.

كما أن إقرار تسريح هذه الفئات، ثمّ توزيعها بعد ذلك على المؤسسات التربوية أو التأديبية أو التوجيهية أو الاستشفائية المختصة، كان «بمثابة بحث عن مصدر لقوة العمل

---

(١١) انظر جسد المحكوم عليهم من كتاب المراقبة والمعاقبة لميشال فوكو، مرجع سابق، ص ٤٧ حتى ٦٩، وكذلك الرسوم التوضيحية من ص٧ حتى ص٢٩.

(١٢) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص٨٢.

(١٣) أصدر لويس الرابع عشر سنة ١٦٥٧ هذا القرار، الذي عرف تحت اسم «الاعتقال الكبير» انظر:
FOUCAULT (Michel). Histoire de la folie à l'age classique, Ed. Gillmard. Coll. Tel. Paris, 1972. Pp. 60 – 61.

الرخيص أو قوة العمل الذي يقوم على السخرة»[١٤]، والذي يدعم في نظر فوكو الشكل المدني للرقّ والاستعباد. بحيث كانت تقنيات الترويض والهيمنة، التي طالت الجسد، تستمدّ سلطانها من حقائق الاقتصاد السياسي والإنثروبولوجيا والبيولوجيا والنحو، وغيرها من العلوم التي ساهمت من جهتها في إحكام تلك الهيمنة «بأقل عناء وأكثر وحشية»[١٥]، ومدها بالمبررات العقلانية والشرعية المنطقية.

□ الجسد والعقاب

من بين الفئات التي تَمَّ معاقبتها وإقصائها المجانين، هذه الفئة التي يرى فوكو أنه تَمَّ تجاهلها من حقل الفكر المعرفي مثلها مثل الجسد، سيتجسّد هذا الإقصاء الفلسفيّ العقلاني لجسد المجنون كجسد بلا عقل واقعيًّا من خلال عمليّة مأسسته في العصر الكلاسيكيّ.

فبعدما كان يتمّ الإبحار بالمجانين في سفن تائهة بهم، سيُعلن عن إجراء الحجز الذي تعود مراحله الأولى إلى المرسوم الملكي الذي ذكرناه قبلًا، هذه المؤسسة سيعمم إنشاؤها في كلّ أرجاء العالم الغربيّ، فمنذ منتصف القرن ١٧ ارتبط الجنون بهذه الأرض الخاصة بالحجز.

هذا المكان المظلم الذي لقي فيه المجانين أعنف التصرّفات وحرمانهم من الأشياء الضرورية، ولمّا تغيّرت النظرة إلى البؤس من كونه إيجابيًّا إلى دلالته على المذلة ولعنة إلهية، فإن وجوب إغاثة الفقراء اقتضى ضمّهم إلى وطن المجانين والإنفاق عليهم كما رافقهم العطّالون للقضاء على التسيّب، فالعاطّل لا يُطرد بل له الحق في الأكل، ولكن عليه أن يقبل الإكراه البدنيّ والأخلاقيّ لنظام الحجز.

إلّا أنّ المستشفى العام لم يكن في حقيقته مؤسسة علاجيّة، فلم يكن يحمل دلالات طبيّة لا من حيث الممارسة، ولا من حيث المفهوم، فهو يعود إلى النظام البرجوازيّ الذي كان يحاول الحفاظ على نفسه، واحتواء مراحل الأزمات الاقتصادية فتعيّن لديه فرض العمل الإجباريّ «فمنذ البداية سيحتلّ المجانين مواقعهم طوعًا أو قسرًا إلى جانب العطّالين والفقراء خيّرين أو شرّيرين، فمثلهم سيخضعون لقوانين العمل الجبريّ»[١٦].

إنّ المستشفى العام كانت له إذًا دلالة اقتصادية، فبرفض العمل ستسخر هذه

(١٤) كيروزيل إديت، عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الطبعة الثانية، الدار البيضاء: منشورات عيون المقالات، ١٩٨٦، ص ٢١٤.

(١٥) محمد علي الكبسي، ميشال فوكو، ص ٦٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الأجساد كقوى إنتاجية في خدمة الاقتصاد البرجوازي الذي يفضي إلى «أن نُشغلهم بالعمل أطول مدة ممكنة، وفي الأعمال الأكثر شقاء، وذلك بما تسمح به قوتهم، ويسمح به مكان عملهم»[١٧].

كما تتجاوز الدلالة الاقتصادية لهذا المستشفى العام مع الدلالة الأخلاقية التي مهمتها معاقبة وتقويم الاستخفاف بالأخلاق التي تدعو إلى الالتزام بالنظام، ترك التكاسل، الاتكال من حيث إنّ كلّ خطأ «يجب أن يعاقب بتقليل كميّة الأكل، الزيادة في ساعات العمل، وبالسجن وبأحكام أخرى ساريّة في المستشفيات، ووفق ما يرتئيه مديروها»[١٨].

فأصبحت رعاية النظام الأخلاقيّ مهمة مدنيّة تتولّاها الدولة بعدما كانت من مهام الكنيسة، بهاتين الدلالتين تظهر لنا السلطة بتقنياتها: الحجز، العمل القسريّ لتعكس ما يسميه فوكو الاستثمار الاقتصادي والسياسي للجسد، فاستثماره ضمن تشغيل القوى الجسديّة، وسياسيًّا ضمن جعل هذه القوى الجسديّة خاضعة.

□ الجسد والجنون

لقد ردّ فوكو سبب هذا الفصل والإقصاء القسري لعالم الجنون من المجال البحثي الفكري الى زيف العلوم الإنسانية، ودعا إلى الأهلية عن المعارف المترتبة عنها؛ لأنها عوض أن تقدّم حلولًا موضوعية تعي طبيعة الإنسان[١٩]، وتفتح له الآفاق المنغلقة، وتستجلي مواطن العتمة في تكوينه البيولوجي والغريزي، من أجل فهم حقيقي للذات ولقيمها المحايثة، نجدها تتخلّى عن طموحها هذا ووعودها تلك، لتصبح وسيلة إخضاع مستترة تستهدف الجسد، ونسق ضبط مولد للإرغامات في صفة مناهج لينة، تنظم وتصنف وتنتقي وتُقصي وتراقب وتستنطق، دون اللجوء إلى الوسائل السلطوية المكشوفة، وأساليب القهر المتبرجة، السائدة في العصرين الوسيط والكلاسيكي[٢٠].

في هذا الإطار ركّز ميشال فوكو حفرياته على ثلاثة حقول رئيسية:

أولا: تطوّر إجراءات التأديب بتساوق مع الفتوحات التكنولوجية والعلمية، من جهة، ومن جهة ثانية مع نمط الإنتاج السائد؛ بحيث استبدل جلادو الأمس بقضاة عادلين،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٩) محمد علي الكبسي، ميشال فوكو، صص ٣٩ - ٣٧.

(٢٠) إديت كيروزيل، عصر البنيوية من ليفي ستراوي إلى فوكو، مرجع سابق، صص ٢٣٢ - ٢١٤.

يحاكمون الروح بدل الجسد وفق قانون[٢١] ينص على نظام للعقاب لا مكان فيه للقصاص، ولا للتعذيب الجسدي. إلّا أن فوكو يستدرك، مصححًا بأن تحويل الاهتمام صوب الروح، لا يعني إعفاء الجسد، وإنّما هي طريقة ملتوية تسعى في المقام الأوّل والأخير، إلى تضييق الخناق عليه[٢٢].

ثانيًا: إزاحة تقنيات النفي والاحتجاز المصاحبة لقسمة الجنون، وفسح المجال أمام خطاب معرفي متمفصل إلى كلام ممنهج، يمارسه الطبيب النفسي في إعادة ترويض المجنون وتقليم نزوعه الاجتماعي أو الحيواني[٢٣].

ويبدو أن إلزامية القميص القسري، والحقن والعقاقير المخدرة المدعمة لسلطة الطبيب الخطابية، كانت تُكره المريض على البوح والاعتراف بكلماته السرية والحميمية؛ من أجل الخضوع لمؤسسة الطب النفسي التي تملك وحدها حق إبعاده عن المجتمع، أو إدماجه من جديد[٢٤].

ثالثًا: سُنّ مشروع لتنظيم اللذات والتقعيد لاستعمالاتها، تحت مراقبة علم النفس والطب والديموغرافيا. وهذا فضلًا عن الأخلاق الجنسية الكَنَسِيَّة التي لم تجد البورجوازية بدًّا من تبنيها، حتى تستفيد من خلخلتها لقواعد الزواج الأرستقراطية[٢٥]، في إنشاء «جسد خالص، جسد طبقي ذي صحة ووقاية وسلالة وعرق»[٢٦]. ثمّ في تقنين ممارسة المتع، حسب منظومة من الأوامر والنواهي والقيم القمعية الرافضة لحق الجسد اللانهائي في اللذة.

فالكبت لا الإشباع هو موضوع الجنسانية، وشرط وجودها. والإنجاب لا المتعة، هو همّها الأساسي والوحيد؛ لأن في ذلك انتصارًا للثقافة على الطبيعة، والفكر على الجنس، والروح أو السلطة[٢٧] على الجسد.

---

(٢١) المرجع نفسه، ص٢١٩.

(22) FOUCAULT. T (Michel), Surveiller et puni, ed. Tel gallimard، Paris, 1993, p. 34.

(٢٣) ساد الاعتقاد في العصر الكلاسيكي أن الجنون يحوّل الإنسان إلى حيوان، ويحيي نزوعه العدواني وطبيعته الشريرة، انظر: Foucault (Michel) Histoire de la Folie, op cit. P. 400.

(٢٤) عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، ص ٣٥.

(٢٥) موريس بلانشو، ميشال فوكو كما أتخيله، ترجمة: الحبيب السالمي، مجلة المقدمة (الباريسية) العدد الأوّل، ماي ١٩٨٧، صص ١٥ - ١٤.

(26) FOUCAULT (Michel), la volonté de savoir. Gallimard, Paris, 1976, p. 164.

(٢٧) حيث يتبادلان الأدوار بينهما، فالروح هي سلطة العهدين القديم والوسيط، والسلطة هي بمعنييها البيو- سياسي (فوكو) والتحريمي (فرويد)، تمثّل روح عصر الحداثة، عصر موت الإله والإنسان معًا.

◻ أفق تحرّر الجسد

بعدما رأينا الحقول المعرفية التي ركّز عليها فوكو في دراسته، وجب أن نتساءل كيف لهذا البحث الأركيولوجي المعرفي أن يقترح أفقًا للتغيير والتحرّر، ويستنطق جروح الجسد دون أن يعمّقها؟

إن هذا الاستفهام الإنكاري قابل لأن يعمّم على مجموع التصوّرات التي شدّدت على الجسد باعتباره موضوعًا للاشتغال الفكري، وجعلته مركز اهتمام النسق الفلسفي والنظر العقلي الصرف؛ بحيث لم تستطع مختلف فلسفات الجسد -من نيتشه إلى الفينومينولوجيين المتأخرين- أن تحوك خطابًا أصيلًا ومحايثًا للفعالية الحسية، إلّا عندما نقلت مجال الاشتغال من «اللوغوس» إلى الوجدان (pathos)، وصوّبت منظارها نحو صُلب الممارسة الإبداعية والتجربة الجمالية، وعيًا منها بأن الجسد لا يبرح منطقة الصمت، إلّا إذا احتوته لغة المجاز والتخييل، وأفصح عن كينونته بواسطة منطق الاستعارة، وداخل مدارات الأدب.

لهذا ركّز فوكو في دراسته على مفاهيم مغايرة هامشية في البحث الفلسفي، مثل مفهومي الانضباط وما بعد الحداثة، الذي يرى فيهما نموذج المشروع الثقافي الغربي، وله آلياته وجاهزياته الخاصة التي سبقت جاهزيات العلم والصناعة، ثم تمشّت معها، هنا تكنولوجيا التفعيل السلطوي، تكنولوجيا إنسانية خالصة، تسبق التكنولوجيا المادية بمعناها الاصطلاحي وتتساوق معها[٢٨].

إن آليات عمل العقل الغربي نقلت أوروبا من مرحلة التعذيب إلى مرحلة التهذيب، ومن نظام القمع والاعتقال إلى نظام المؤسسة الطبية والعسكرية والتربوية، هذا الفعل الذي تَمَّ مقترنًا بالتطوّر العلمي والتكنولوجي من دون إلغاء فكرة انضباطية الجسد أو صناعة الجسد بأساليب جديدة.

كما لم يتمّ هذا الانتقال دفعة واحدة، بل على مراحل، كتب فوكو يقول في الجسد المعذب في فترة القرن التاسع عشر: «إن التفكير الذي يتكالب على الجسد قد استبدل بقصاص يعمل بالعمق على القلب والفكر والإرادة والاستعدادات»[٢٩].

لذا فهو يرى أن كل فترة زمنية تتميز ببنائها المعرفي والسلطوي، فاهتم بالبحث في حفريات المعرفة في العصور التي عاشتها أوروبا الوسطى والنهضة والحداثة والمعاصرة «للكشف عن المجال الإبستمولوجي الذي يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه،

(٢٨) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة.. ولادة السجن، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٥٧.

وكأنما هو مجموع مقولاته الموضوعية، أو كأنما هو جماع مبادئه القبلية - الأولية»(٣٠).

وفوكو بذلك يبين كيف كانت أوروبا على الهامش حتى وصلت إلى المتن والمركز الحضاري. ذلك أن المجتمع وفلسفته يصوغان جسدًا منضبطًا يعمل كوسيلة للإنتاج وزيادة المردود، حتى لو تطلّب الأمر استهلاك كل طاقات الجسد، وفوكو يرى أن الثقافة العقلانية قد «تُرجِمت كممارسة إلى انضباطية استيعابية كاملة، وكلما انصبّت على تأهيل الجسد بوصفه الوحدة المادية التي يتألف منها البنيان الاجتماعي الذي يجب تشغيله كآلة إنتاجية كبرى، ومن ثم فإن المدرسة يجب أن تنتج الجسد المنضبط سلوكيًّا والمعد عقليًّا لممارسة وظائف المستقبل...»(٣١).

وكذلك تمارس المؤسسات الأخرى (السياسية، القانونية، الاقتصادية...) مهمة الرقابة على الجسد ليوجد في نمط ثقافي جديد يختلف من مجتمع لآخر، فالخطاب ينتج إشاراته ورموزه ومدلولاته التي يعمل وفقًا لها نظام السلطة، ويظهر هذا الخطاب في أساليب الفن والأدب والسياسة والمجتمع والدين والقانون... إلخ.

مع الأخذ بعين العلم أن إنتاج الخطاب مراقب دومًا وفي كل المجتمعات، وهو محكوم بآليات الجنس والدين والسياسة، «وكأن الخطاب بدل أن يكون هذا العنصر الشفاف أو المحايد الذي يجرّد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعًا سلميًّا، هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المواقع بعض سلطتها الرهيبة على نحوٍ أفضل»(٣٢).

فلقد أصبحت اللذة والمسألة الجنسانية من اهتمامات القرن الثامن عشر والتاسع عشر، بعد أن كان خطاب الجسد في العصور الوسطى خطاب الجسد الخاطئ، وفي الانفجار المتسارع لعلوم الطب والنفس والأخلاق والأنثروبولوجيا وبعد التوجّه الاستعماري للدول الغربية حل الخطاب الجديد للجسد، إنه خطاب الجنسانية الذي كان أداة لممارسة السلطة على الجسد(٣٣).

وقد أشارت فاطمة المرنيسي إلى مسألة الجنسي المتخيل للغرب عن الشرق، أي كيف

---

(٣٠) قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، تاريخ الفلسفة المعاصرة، دمشق: جامعة دمشق، ط٥، ١٩٩٧م، ص٦٧٧.

(٣١) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة.. ولادة السجن، مرجع سابق، ص٣٦.

(٣٢) ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠.

(٣٣) للمزيد من الإيضاح حول هذه الفكرة انظر: إرفن جميلشك، الاستشراق جنسيًّا، ترجمة: عدنان حسن، بيروت: دار قدمس، ط١، ٢٠٠٣. وكذلك انظر: ثورنتون لين، النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة: مروان سعد الدين، دمشق: دار المدى، ط١، ٢٠٠٧م.

نظر خطاب الاستعمار الغربي للدول العربية والإسلامية من موقع الأرض المباحة والجسد المشتهى جنسيًّا.

فإن تنامي القوة الرأسمالية في ذلك الوقت، والتحرّر من سلطة الكنيسة، والانفتاح على الآخر بوصفه متلقٍ للغرب، قد جعل من الخطاب الاستعماري يتلوّن بألوان الخطاب الجنساني إذ باتت أوروبا تشرع له.

□ أخلاقيات الجسد

إن المسألة بوصفها أداة تطويع للجسد؛ تطرح تساؤلات أخلاقية تجعل من الجنس والرغبة والإنسان لعبة تلعبها قوة السلطة، فَتُحَوِّل الأخلاق إلى وسيلة انضباطية تُؤَهِّل الجسد وفق سلطة المعرفة وخطاب الحقيقة الذي تُعلن عنه المؤسسات، «فالأخلاق اندمجت في الآلة الانضباطية الكبرى، ولم تستطع أن تحفظ لها أيَّ استقلالية. وصار عليها أن تنفذ أوامر الانضباط وإن غلفتها بهالات من القيم والمثل. لعل ذلك هو الذي مكَّن لعلاقات القوى بين الأفراد أن تقود مختلف العلاقات الأخرى، وأن تشكّل لها بطانة من العنف المشغف الذي يُبيح لذاته استخدام مختلف الوسائل «المتحضرة» للانقضاض على منافسيه، وفي هذا الفضاء الاجتماعي الذي يغدو ساحات قتال شرسة لجميع الأفراد الذي إما هم متنافسون جميعًا على امتلاك أقل وسائل الدفاع والهجوم في حرب رهيبة غير معلنة من قبل الجميع، وإما أن يتمّ تحييد بعضهم إلى درجة تهميشهم وإلغاء مواقعيتهم»[٣٤].

لذا يصبح الخطاب وسيلة حفاظ السلطة على مكاسبها، و«إن جميع الخطابات تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئيًّا، ووظيفتها هي الحفاظ على الخطابات أو إنتاجها»[٣٥].

عُني فوكو بمسألة السلطة وبالأنساق التي تنتجها لتسوّغ لها الاستحواذ والبقاء السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفي سبيل ذلك بحث في الخطاب وعلاقته برموز اللغة والفكر والجنس. فالحقيقة تكمن في السلطة نفسها، وكل تفكيك لأنساق السلطة المولدة هو تغيير في نظام الحقيقة الثاوية وراءه.

إن المؤسسة التي تنتج العلم والمعرفة إنما تنتج الحقيقة في خطابها هذا، فيصبح بالإمكان التعامل مع الحقيقة بوصفها مفهومًا حرّضته السلطة وجرى تداوله تربويًّا وعسكريًّا وإعلاميًّا واقتصاديًّا، حيث يتمّ إنتاج الحقيقة ونقلها عبر الأجهزة والمؤسسات

(٣٤) ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة.. ولادة السجن، مرجع سابق، ص٣٧.
(٣٥) ميشال فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص ١٧.

السلطوية كالمدرسة والجامعة والمشفى والسجن والإعلام.

ولكل خطاب -سواء أكان مضمرًا أم صريحًا- جسده، فإن حاول الخطاب إضمار جسده على المستوى النظري، فإنه سيظهر على مستوى الممارسة، وكذلك لكل جسد خطابه «فلا انفصال إذن للخطاب عن الجسد، فللجسد فكره، وللفكر مادته ونصه، النص جسدٌ والجسد نصٌّ»[٣٦]، فالجسد ينتج نصّه، ويعيد تشكيل نفسه بعد أن أنتج خطابه.

وقد عاد فوكو في كتابه «تاريخ العيادة» ليوضح خروج الأجساد عن نمط الخطاب السائد، ويبيّن أن فكرة العيادة (التحليل النفسي) والمشفى والمدرسة ما هي إلَّا النمط الحديث المتطوّر لتأهيل الأجساد وإعادتها إلى القوالب الاجتماعية المقبولة، بعد أن كان التعذيب وسيلة التأهيل في العصور الوسطى في أوروبا[٣٧]، وهي القطيعة التي أحدثها القرن العشرين مع ما سبقه من قرون.

ولم يهتم فوكو -كما فعل الوجوديون- بمسألة الأولويات الفكر أو الجسد؛ لأن الجسد موجود وهو ذو قيمة عالية، إنما ركّز دراساته على مسألة الانضباطية، وهي إحدى منتجات فكر الحداثة وما بعدها، فالخطاب الذي حرّر الجسد من التعذيب قد أنتج وسائل تحكم بالجسد من خلال مؤسسات السلطة.

لقد أصبح جليًّا أن فوكو في تصوّره للجسد وعلاقته بالسلطة، أنه يعرض لنا الجسد ليس كمعطى طبيعيّ فيزيولوجي تتحكّم فيه القوانين الميكانيكية الطبيعيّة، وإنما الجسد ذو البعد الثقافي الذي حمل، ولا زال يحمل آثار السلطة فمن تعذيب جسد المحكوم عليهم، إلى العقاب، إلى تأديب كلّ الأجساد، هذا الإخضاع العقلانيّ الجديد تمارسه السلطة التأديبية.

لقد صوّرت المثالية الأفلاطونية، والفلسفة الديكارتية في بعض مناحيها أن الجسد خاضع للنفس، فقد عرضته دونيًّا، وهي مقتنعة في هذا الصدد أن هذا هو مصيره المناسب وعلى النفس الانعتاق والتحرّر منه، لم يخرج فوكو كثيرًا عن هذا الطرح، غير أنه غير الاعتقاد في عملية خضوع الجسد للنفس، وعوض ذلك استبدل العملية بالسلطة، لكن سرعان ما تأخذه الرأفة بهذا الجسد الأسير والذي لا يرضى بأسره، فالفرد الغربيّ الحداثي لم ينل الحرية التي يستحقها وتحديدًا حرية التصرّف في جسده الذي هو ملك السلطة البرجوازية.

إنّ فوكو يبتعد نسبيًّا أيضًا عن نظرة سبينوزا الإيجابية والمطلقة إلى الجسد، وحتى عن نيتشه وميرلوبونتي، حيث يرى أنه ليس المسؤول الوحيد عن ذلك الأداء المتميّز بطواعية،

---

(٣٦) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ٤٩.

وإنما راجع الى سلطة خفية تطوّعه وتروّضه بشكل مهذب ورهيف حتى يتوهّم الأفراد أن أجسادهم متحرّرة، لكن في الحقيقة إنهم لم يعودوا يملكون أية حميمية مع جسدهم الخاص، لأنّ هذه الحميميّة تضيع وتتلاشى في ظل صخب استراتيجيات السلطة الانضباطية.

يقول فوكو: إن الجسد خاضع تاريخيًّا لقوانين السلطة التي أصبح هو يمارسها بعدما رُوِّضَ عليها بشكل عقلانيّ محكم، فهو حامل لممارسات ثقافية اجتماعية سلطوية، لأجل تحقيق أهداف اقتصادية سياسية برجوازية.

إنّ الانتقال بالجسد إلى إخضاعه للسلطة التأديبية التي بدأت مع العصر الكلاسيكيّ هو محاولة لعقلنة الجسد بالتطويع والترويض والتجذير في العمل والوقت، ومراقبته هو ثمن دفعته المجتمعات الغربية لأجل الحداثة البيولوجيّة.

هذه الحداثة البيولوجية تفسر أيضًا أن المجتمعات الغربيّة هي مجتمعات مراقبة، وتحديدًا مراقبة الأجساد، مراقبة أدنى حركاتها اليوميّة، جانبها الصحيّ والمرضي غيابها وحضورها، تطوّرها وتراجعها.

◻ الخاتمة

في الأخير، إنّ هذا الإخضاع، وهذه المراقبة ضمن ميكانيزمات السلطة التأديبية القائمة أساسًا على الفردنة، التي اخترعتها العقلانية، أدّى إلى خلق ذات غريبة متميّزة بدءًا من العصر الكلاسيكي بالانضباط وبالتالي خلق المجتمع الانضباطي.

ما الجسد الغربيّ الحداثيّ إلَّا محصلة للممارسات السلطوية التأديبية، والتي بدورها لا تمارس إلَّا ضمن تواطئها مع المعرفة والعكس صحيح مما جعل الجسد موضوع تتقاسمه كل العلوم الإنسانية.

إن تقاسم العلوم الإنسانية لمناطق الجسد الثقافيّ أدّى أيضًا إلى إقرار فوكو بالنتيجة التالية وهي موت الإنسان، وفوكو في طرحه للجسد الحداثيّ أو للحداثة البيولوجيّة يبدو متشائمًا آملًا في جسد ما بعد الحداثة.





الكتابات الاستعجالية في العلوم الاجتماعية..

رؤية نقدية في بعض الكتابات السوسيولوجية حول الربيع العربي

الدكتور نوي الجمعي*

□ مقدمة

التفكير في الكتابة كممارسة والكتابة حول الكتابة، شكّلت على الدوام مشروعًا فكريًّا لا متناهي، طالما أنّ الكتابة هي تجلٍّ لرغبة القول وهاجس وارتباك لدى الباحثين والمفكرين، تجسّدها أسئلة لا متناهية: لماذا نكتب؟ ماذا نكتب؟ كيف نكتب؟ هل الكتابة لغة وأسلوب أم هي كتابة في وَحوْل الأفكار؟ في التخصّص فقط وبلُغة التخصّص أم أن الكتابة في علوم المجتمع والإنسان هي كتابة هجينة، تستحضر كل الأساليب وتسخّر اللغة، لتخرج نصًّا غنيًّا واضحًا أو معقدًا، نصًّا يمكن أن ينتج نصًّا آخر يُثير لذة ومتعة القراءة لدى المتلقي؟

هذه التساؤلات أرّقت الفلاسفة والأدباء والنقاد وكل المشتغلين في حقل علوم المجتمع والإنسان، إذ يكفي العودة إلى نظريات الكتابة للوقوف على تعدّد وتنوّع التمثّلات إزاء الكتابة من قبل المبدع، المؤلف والكاتب، أو القارئ العارف والعادي. ففي مجالات كثيرة، سعى الباحثون والمفكرون

* أستاذ محاضر وباحث بقسم علم الاجتماع، جامعة محمد لمين دباغين (سطيف ٢)، الجزائر.

كلٌّ حسب تخصّصه إلى إبراز ملامحها، شروطها وإبستمولوجيتها، وإلى كشف وتشخيص العلائق القائمة والقطائع المستجدة التي تفرضها السياقات التي تمارس فيها الكتابة.

الكتابة لا تتمّ في المطلق، ولم تكن وفق تطوّر تاريخي خطِّي و متجانس، أفضت إلى مد الكتابة بخاصية مشتركة لدى كل ممارسيها، بل هنالك استراتيجيات في الكتابة، تحتكم لمنطق العلاقة بين الذاتية والموضوعية، بين المنتج للنص والمتلقي، بين الخيال والواقع مجال إنتاج هذا النص، بغض النظر عن التخصّص ومجال الكتابة.

بالعودة لتاريخ العلوم عمومًا والعلوم الاجتماعية والإنسانية على وجه التحديد، تستشف حقيقة تكاد تكون مطلقة، إذا كانت كل المجتمعات لها لغتها، فهي إذن مارست الكتابة، عبر أشكال مختلفة، النحت عبر الرموز، الحركة، الصوت... إلخ. وهو ما يجعل من الكتابة وبالشكل الذي تتبدى عليه راهنًا، أنها كباقي الظواهر تطوّرت تاريخيًّا في علاقة بالسياق، مثلما ما تبيّنه مختلف التمثّلات لممارسيها.

□ علوم المجتمع والإنسان وديمومة السؤال الإبستمولوجي

إن السؤال الإبستمولوجي حول الكتابة لم يكن سؤالًا في المفرد، بل هو سؤال في الجمع، أي لم يكن حكرًا على تخصّص بعينه، بل هو سؤال فلسفي ولساني وأنثروبولوجي وإثنوغرافي وأدبي وسوسيولوجي، ففي المحصلة هو سؤال في تاريخ العلوم ومن ثمة هو سؤال في تاريخ الكتابة وتجلياتها.

ولعل من أهم الأعمال التي حاولت تتبع الكتابة كممارسة، كفكر وكأسلوب، هي الهرمنيطيقا؛ حيث يكفي الاطلاع على مؤلف جاك دريدا «الكتابة والاختلاف» والذي له أكثر من دلالة، وتكمن قوته في تعرّضه بالنقد والتحليل للكثير من الأعمال الفكرية والفلسفية، مثلما توضحها طيّات هذا المؤلف، أثبت خلالها أن الكتابة ليست واحدة بل هي اختلاف، حتى وإن كانت في حقل معرفي واحد[١].

فكل كتابة هي على حدِّ قول دريدا: «خلق للمعنى تنحته في صور، على شكل أخدود وديناميات تطفو للسطح، وهي متنقلة إلى ما لا نهاية، سواء أردنا ذلك أما لا». الكتابة حسبه «تخوننا من خلال معانيها، فيجب أن نحذر منها وألّا ننساق وراء المعاني التي خانتنا ذات مرة»[٢].

---

(1) Jacques Derrida, l'écriture et la différence, éditions du seuil, paris, 1967, p 53 - 55.

(2) Idem, p 409 - 410.

ففي الحوارية بين معنى الكتابة عند فوكو وريكور ودريدا، وبالرغم من كونهم نهلوا من الموروث الفكري نفسه، الفلسفي والأدبي، وعايشوا السياق التاريخي نفسه، فالكتابة في الشكل وفي الأسلوب والاستراتيجية، لا تتمثّل لديهم بالصورة نفسها ولا تحملها المشاريع الفكرية نفسها.

بول ريكور (Ricoeur Paul) في مؤلّفه حول سيغموند فرويد، موْضع تفكيره الفلسفي في اللغة قائلًا: «اللغة هي دائمًا وفي الغالب مشوّهة، تقول شيئًا آخر غير الذي تقوله، تحوي معنى مزدوجًا، فهو من الواضح أن الحلم يندرج ضمن اللغة التي تبدو كمنطقة للمعنى، معقدة أو لها معنى آخر، وفي ذات الوقت تمنح وتختفي في معنى فوري آني: تسمى بمنطقة الرموز المزدوجة»[٣].

من هذا المنطلق ومن دون الخوض مع الفلسفة التأويلية ومن خلالها الحوار حول الكتابة كفكر وممارسة، يقول راهنًا الموضوع يجب أن يمفصل العلاقة بين الأنا المتأتية من سؤال ديكارت، السؤال الذي يحيل في سياق الكتابة، التركيز على الحكاية (le récit) وعلى المجازية مثلما يبرزه مؤلفه Métaphore vive الصادر عام ١٩٧٥.

ثم يتجاوزه إلى مرحلة أخرى طارحًا في خضمّها إشكالية فلسفة الزمن، التي تستعمل كاستراتيجية بشكل واسع، وهي تبحث علاقة الزمن بالحكاية (Temps et récit) (١٩٨٣). تطرقت لما أسماه بالحبكة (mise en intrigue) وهو الشكل الذي يتبدّى في كل أنواع الكتابات حسبه، في الحبكة وفي رواية الأحداث، في التاريخ أو في الرواية الخيالية، وفي التداول البحثي وإعادة تشكيله، وكذا في الانطلاق من الماضي الحقيقي واللعب على الحدود بين الحقيقة والخيال[٤].

إن الموازاة بين هذه الأفكار الثلاثة، هو لطرح التساؤل حول موضوعية الكتابة، هل هي كذلك في العلوم الاجتماعية كما صوّرها دريدا، حيث تخضع لإبستمولوجية السؤال الفلسفي؟ أو بالأحرى وطالما أنه ينطلق من كون أن الكتابة هي اختلاف، فهو يراها كذاك إلّا في المشاريع الفكرية الفلسفية ومع أقرانه؟ وهل تنطبق على كل مجالات العلوم وبالخصوص على علوم الإنسان والمجتمع.

---

(3) Marie J. Berchoud ,DERRIDA, FOUCAULT, RICOEUR ET L'AMOUR DE L'ÉCRITURE : Une première approche, Traduction en français du texte paru en chinois dans le n°7 de la revue Dialogue transculturel, (revue en anglais & chinois) université de Pékin, dir. Yue Dayan, avril 2005, éditions San Lian, Shangaï. ISBN 7 - 5426 - 2082 - 7

(4) Paul Ricœur, le temps et le récit, t2, le temps raconté, le seuil, 1985, pp 158 - 161.

الإجابة يستشفها كل متتبع، لهذه المقولات المقتضبة والمفاهيم التي صاغها بول ريكور، حيال الحكاية التي لا يعتبرها تجلّيًا لذاتها، ولا تعنى فقط سردًا لأحداث عاشها أُناس أو شخصيات بقدر ما هو تأويل للمعنى وتفسير، وحاجة المؤلف أو الكاتب لتوضيح مواقفه من خلال الكتابة.

إذا كان بول ريكور يري فيها، ضرورة التوقّف عند المجاز والسياق الذي تمّت في خضمه، ففوكو وكما كتب عنه جاك دريدا في قراءة ونقد مؤلفه: (Histoire de la folie à l'âge classique) الصادر عام ١٩٦١، يرى أنّ ميشال فوكو حينما «أراد صناعة تاريخ الجنون وفي حيوية، قبل أن تلتقطها المعرفة كموضوع ومفهوم قائم بذاته ولذاته، أفضت إلى أن كتابة هذا الأخير يعتريها غياب النظام، وتكرّس اضطراب مهدد، ليتحول إلى ما أطلق عليه «les mots sans langage» كلمات دون لغة، وغابت الذات المتكلّمة، لتتحول إلى تمتمة من الخطاب يتحدث لوحده، فتهاوى قبل أن يتم تشكله، وبات بريقه بارزًا في الصمت الذي يعبر عنه»[٥].

عند تأويل هذا التفكيك لنصّ فوكو من قبل دريدا، يتبدّى أن الإشكالية التي اهتمَّ بها عالم اللسانيات فرديناند ديسوسير (Ferdinand de Saussure)، هي ذات مصداقية علمية حول الكتابة بغض النظر عن الانتقاد الذي وُجِّه لميشال فوكو من قبل دريدا، وهو أن العلاقة بين «الدال والمدلول» يجب أن تفك رموزها، حتى لا تبقى رهن التفسير الاعتباطي، كون الحقيقة الواحدة يمكن أن تسوق في كلمات مختلفة وفي لغات متعددة»[٦].

وهو ما ينطبق على الموضوع الذي نريد إسقاط إشكالية الكتابة عليه، العالم العربي، وما عرفه من هزات (soulèvement) وثورات (Révolutions) وتمرُّدات (rebellions)، أم هي انتفاضات (émeutes)، الربيع العربي (le printemps arabe)، أم ربيع الشعوب (le printemps des peuples) المقولة التاريخية التي تبنَّاها علماء الاجتماع وعلماء السياسية في ترسانتهم المفاهيمية.

هذه الحقيقة التي لا تكشف عن خباياها، وتعيشها مجتمعات إقليميًّا وثقافيًّا، وتاريخيًّا، وأنثروبولوجيًّا متجاورة حتى لا نقول متشابهة، والتي لم تُفصح عن خباياها

---

(5) jacques Derrida, l'écriture et la différence, éditions du seuil, paris, 1967, p 55 - 57.
حيث تناول بالتحليل والنقد مؤلف فوكو، مخصصًا له فصلًا في المرجع ذاته الكتابة والاختلاف، تحت عنوان: الكوجيتو وتاريخ الجنون.

(6) ÉRIBON, Didier, Michel Foucault, 1926 - 1984, éditions Flammarion, Paris, 1989. P 123 - 126.

وتجليتها، بعبارة أخرى: هل هذه المفاهيم - النعوت، تنطبق جزافًا على ما تعيشه، وهل الدال، الربيع العربي، هو ذاته المدلول، التطابق في الأهداف والغايات، الآليات والخطاب والتجليات؟ بمعنى هل الإفرازات هي ذاتها؟ ولماذا تختلف المفاهيم؟

فمن الباحثين من يدافع على أن هذه الحقائق السياسية - الاجتماعية هي ثورات، والبعض الآخر يصرّ على أنها ربيع عربي في مقابل ربيع الشعوب، كونها من المحيط إلى الخليج، حاولت الضغط على حكوماتها، مُطيحة بالبعض منها، ومنتجة لشعارات تكرّس في فضاء عمومي، تمّ احتلاله عُنوة من قبل قوى جديدة، تختلف أيديولوجيًّا وتتماثل سياسيًّا.

تجعل لا محالة من السؤال الإبستمولوجي في الكتابة حيال هذا الموضوع، يصبح سؤالًا أنطولوجيًّا بالنسبة للعلوم الاجتماعية، كون أن قوة كل تخصص ومشروعيته العلمية، باتت تستمد من اهتمامه بالكتابة كاستراتيجية، وفي بحث علاقة الدال بالمدلول، وهو ما يفسر عبر تاريخ العلوم بقاء كتابات خالدة، وأخرى تموت عند صدور النص.

مما سبق، وعلى العموم يمكن القول: إن دريدا يحيا الكتابة في الحرف والصورة، أي تُفكك ليعاد بناؤها. أما فوكو فيعيشها على مستوى الجملة والعلاقة التي يتم تشكيلها من خلال البحث فيما بينها، والتي تتجلى فيما أطلق عليه بالحفريات، في حين بول ريكور تعاطى معها من خلال منطوق الحكاية المحتوى في الزمن، أي إن الكتابة هي تلك الكلمات التي يعيد إحياءها من خلال التفسير (l’exégèse).

□ الكتابة في علوم الإنسان والمجتمع: الهاجس الإبستمولوجي والإثبات العلمي

كل العلوم، علوم الإنسان والمجتمع، أدرجت في طياتها الإشكاليات المرتبطة بالكتابة، وتبدّت في التفكير الإبستمولوجي والمعرفي والمنهجي والإجرائي.

في التاريخ ظلت الكثير من الكتابات تبحث في الرواية الحقيقية أو ما يسمى بالحبكة التاريخية، وكيفية التخلّص من الكتابة البلاغية، التي هي كتابة أدبية. وفي علم الاجتماع هنالك رؤيتان: الأولى جسّدت في خضم هاجس إبستمولوجي محض، يكمن في كيفية إثبات الطابع العلمي له، وهي المسألة التي تبنّاها دوركايم، حيث حاول تقديم نصوص وكتابات تحمل في طياتها قوانين وحقائق اجتماعية، لا تهتم بالكتابة بقدر ما تهتم بالتخلّص من السرد والبلاغة، هذا التصوّر للنص السوسيولوجي، أدّى ببعض النقّاد لنعت علم

الاجتماع بكونه علم دون كتابة[٧].

في حين أشار ماكس فيبر إلى هذا الخلط معبّرًا عنه على النحو الآتي: «العلم الذي يختار الجانب الجمالي في العرض غايته التأثير على سيكولوجية القارئ»[٨].

ضمن هذا المنظور، بقيت الكتابة في علم الاجتماع الكلاسيكي تبحث عن تموضع إبستمولوجي يُهيكل منطق المعرفة وكيفية عرضها، طالما أن علميتها على المحك.

في حين الرؤية الثانية التي تجسّدت تحت ما أُطلق عليه بأزمة العلوم الاجتماعية، وقد حملها الكثير من العلماء أهمهم على الإطلاق بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، حينما اتّهم بأنه لا يستعمل لغة بسيطة، فكتب موضّحًا: «الحقيقة ليست فقط معقّدة، بل هي في تراتبية، يجب إعطاء فكرة حول هذه البنية: إذا ما أردنا فهم العالم في تعقيداته... يجب الاستعانة بجُمل ثقيلة ومفصلة، والتي يجب بناؤها كما تبني الجمل اللاتينية... أعتقد أنه لمن الخطورة التخلّي عن استراتيجية الصرامة في انتقاء المفردات التقنية لفائدة الأسلوب الواضح والسهل»[٩].

ضمن هذه الفكرة بورديو تخوّف من تراجع الحسّ الهرمنيطيقي، وفقدان التخصّص لهويته كتخصّص والقيمة المعرفية له. إن هذا الموقف مردّه أنّ بورديو كمثقف اهتم بالأنثروبولوجيا حينما درس القرية القبائلية في الجزائر، كتخصّص قاده لعلم الاجتماع والفلسفة، ليبني مشروعه الفكري في نقده للحداثة الغربية.

أما غريغوري باتسون (Gregory Bateson)، فيعتقد في فضل الأدب، الذي يعدّ أحد الأشكال الضرورية لكل كتابة علمية، طارحًا السؤال التالي: ماذا تعني الكتابة، إذا لم تكن فن إخراج نص، وإقامة ذلك التصالح بين الأدب والكتابة في العلوم الاجتماعية، كون أنه وفي كل كتابة، هي في الوقت ذاته جانب أخلاقي، وجمالي وعلمي[١٠].

---

(7) Vincent Dubois, Lécriture en sociologie: une question de méthode négligée, Ce texte est pour partie issu d'une communication présentée au colloque Littérature et sciences sociales, École normale supérieure, Paris, 10 - 12 janvier 2001.

(8) Lepenies Wolf, Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 48 - 49

(9) Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude, Passeron Jean-Claude, Le métier de sociologue, Paris, Mouton, 1968. p 132 - 133.

انظر أيضًا: بيار بيورديو، في مؤلفه علم الاجتماع الانعكاسي، ترجمة: عبد الجليل الكور، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٧، ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(10) Gilles HOULE "La sociologie comme science du vivant l'approche biographique" Dans le cadre de: «Les classiques des sciences sociales» Site web: http://classiques.uqac.ca/

هذه الرؤية حاولت تجاوز فكرة العلموية التي يسعى بعض الباحثين في علوم المجتمع وعلوم الإنسان من خلال التحديد القبلي للمفهوم، وتبني الدليل المنهجي والاختيار للآليات والأدوات البحثية، تغليب فكرة أن العمل الإمبريقي وحده الكفيل في الحفاظ على علمية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأن كل الكتابات الكيفية، التي تستعمل السرد، وتغلّب الأسلوب في عرض الحقائق، وتراعي جمالية النص فإنها تفقد العلوم الاجتماعية علميتها وإبستمولوجيتها، وهي كتابات براغماتية مثقلة بالأيديولوجية.

هذا الاختلاف الإبستمولوجي المنهجي الإجرائي تعرفه الأنثروبولوجيا أيضًا، مثلما يوضّحه الأنثروبولوجي الأمريكي غليفورد غيرتز في نقده لقرينه غيلنر.

فبالرغم من كونهما قد عملا في المجال الجغرافي البحثي نفسه، أي في المغرب الأقصى وحول الثقافة ذاتها، والبنى الاجتماعية نفسها (القبيلة، العرش، علاقات القرابة) إلّا أنهما اختلفا حول أسلوب تقديم وكتابة النص الأنثروبولوجي؛ إذ يصرّح: «يجب أن نفرّق بين المؤلف والكاتب، الأول يخلق موضوعات، في حين الثاني يكتب في الموضوع، معتبرًا غيلنر مؤلفًا وليس كاتبًا، فنصّه يقوم على السرد والتأويل، وهي كتابة أنثروبولوجية أدبية، خيالية تصنع النص من خلال التأويل لما يصرّح به السكان الأصليين (les indigènes)»[11].

هذا التوصيف لحالة الكتابة في الأنثروبولوجيا، والتي تطرح قضية الذاتية والموضوعية، فإنها بالنسبة للباحث عدي الهواري تنمّ على المنطلق الفكري والانتماء لطبيعة السؤال الأبستمولوجي، نقد غيرتز لغيلنر مردّه أن غيرتز متأثر بالمدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية، التي نهلت من المدرسة الفرنسية البنيوية (كلود ليفي ستروس وإميل دوركايم)، وهي لا تُولي التأويل أهمية، لكن غيلنر، هو ذو تكوين فلسفي، عايش الفيلسوف الألماني هاسرل، وكتاباته إلى جانب أنها تعتمد الإمبريقية كمرجع، فإنها تستعين بالسرد للأحداث، والتأويل لتصريحات المبحوثين، حول الدين، القرابة، التعايش، وحول لماذا الانقسامية هي استراتيجية في المجتمع المغربي، ووسيلة للاحتماء من الدولة الكولونيالية، والإفلات من هيمنة دولة الاستقلال التسلطية[12].

وضمن المنظور نفسه أطلق فانسون دي بوا (Vincent du bois) مفهومًا جديدًا في مجال الكتابة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ألا وهو «شرطة اللغة السوسيولوجية» التي تهتم بمراقبة الكلمات، والتحكم في وظيفية البعض منها، سواء لمحاولة إبراز عدم علميتها،

(11) LahouariAddi, deux anthropologues au Maghreb, EnestGellner et GliffordGeertez, éditions des archives contemporaines, paris, 2013, pp 31 - 35.

(12) Idem, p 38 - 39.

ونعتها أنها تُبنى على الحس العام، كما أن هذه الشرطة اللغوية، تحرس على الاستعمال الجيّد للكلمات، واحترام التعريف الجيّد للمفهوم(١٣).

ضمن هذه الأدوار الرقابية يعتقد أنه لمن الوهم أن يضع الباحث يده على اللغة التي تحدّد العلاقة بين الكلمات والأشياء أو الظواهر، وهو ما يسجل حسّه في التاريخ، وفي النظرية السوسيولوجية، التي هي دومًا غير قارة ويُعاد دومًا التفكير فيها من جديد؛ لأن المفاهيم التي تشتغل بموجبها هي تاريخيًا متغيّرة.

مثلما تمّت الإشارة إليه، فالكتابة حول الكتابة هي بمثابة ذلك النص الذي ينتج نصًّا آخر، من خلال نقده، مراجعة مفاهيمه، قبول أفكاره، دحضها أو تأويلها، وهو ما يجعل من البحث في علمية العلوم الاجتماعية، وربطها وفق تصوّر وضعاني صرف، هو مشروع للوهم، طالما أنها كتابات، صحيح تؤسس للمعارف لكنها تبقى رهينة إضفاء العلموية على منتجها.

□ أدب الاستعجال مصدر عدوى
الكتابات الاستعجالية في علوم المجتمع والإنسان

الكتابة على عجل، أو الكتابة في الطارئ وحول اللامُتوقع، لا ترتبط فحسب بالربيع العربي بل هي ظاهرة عاشتها الكتابة في الجزائر وفي بعض بلدان أمريكا اللاتينية، خلال فترة التسعينات والعشرينات من القرن الماضي، شملت الأدب بالأساس وفي شتّى أشكاله وأنواعه، في الرواية والقصة والشعر، كما طالت مجال الفن والإبداع كالمسرح والسينما.

حيث شهدت الساحة الأدبية والفكرية بروز الكثير من الأقلام الجديدة، في حين الأدباء المعروفين من قبل، غيّروا من أسلوب كتاباتهم والموضوعات التي ظلّت تميّز أدبهم وتصنّفه، مُكيّفين فكرهم وكتاباتهم مع السياق.

هذا التحوّل في الكتابة ارتبط بسياقات، وبالتحوّلات الكبرى للمجتمعات وما أفرزته في مجتمعات كان يميّزها الركود السياسي والثقافي والاجتماعي، إلى أمل ولوج الديمقراطية والحريات، والمواطنة، والشعور بالانتماء، ورفاه اجتماعي وثقافي. بعبارة أخرى: هي حالة تفاؤلية تنمّ عن الحلم بعالم سعيد (enchantement du monde)، لكن بدت هنالك رؤى تشاؤمية جرّاء العنف وخيبة الأمل، أي بات كل من الفرد العادي والعارف يعيش خرقًا

(13) Vincent du bois, L'écriture en sociologie : une question de méthode négligée, Manuscrit auteur, publié dans «Transversale 1 (2005) p. 208 - 217»

لأفق التوقعات، أو مثلما يشبّه ذلك مارسال قوشيي (un monde désenchanté): عالم حيث يناضل الأفراد فيه للخروج من بؤس العالم، الفقر والمعاناة ومن الأزمة المجهولة المآلات، أدّت إلى غزارة غير مسبوقة في الإنتاج الأدبي على وجه الخصوص للتعبير عن معاناته(١٤).

ولّما كان النقد الأدبي من مهامّه نقد الإبداعات الأدبية، ورصد خصائصها من حيث الأسلوب، اللغة، الجمالية والسيميائية، الرمزية، تداخل الواقع مع الخيال وبين هذا الأخير والمتخيل، فقد تبدّت هذه الكتابات تفلت إلى النعوت والتصنيفات التي ظلّت تهيمن في النقد الأدبي من حيث أشكال الإنتاج الأدبي، واهتدت إلى مفهوم جديد عرف بـ«الأدب الاستعجالي».

لكن هذه التسمية لم يتقبّلها الكثير من الأدباء كما هي، بل برزت العديد من المفاهيم تسعى لتوصيف وتفسير هذه الظاهرة، عرفت بكتابات الموقف والالتزام، النضالية، بكتابات الوصايا، كما بدت كتابات لجرد وإحصاء مشكلات متعدّدة: الهوية، الذاكرة والراهن، حقوق الإنسان، الرفض والتمرّد، التابوهات، المقدس، التعصب الديني، الغيرية، الإحباط، المرأة، السياسي... إلخ.

والملاحظ أن الأدب الاستعجالي، تقاطع فيه الأدب المكتوب باللغة العربية أو باللغة الفرنسية، في الموضوعات وفي الأسلوب كما وضّحه الناقد الجزائري رشيد مختاري الذي يعتبره جاء ليعبر عن تحوّل من أدب كلاسيكي عبر عن معاناة المجتمع من الهيمنة الكولونيالية والجرح الأنثروبولوجي الذي خلّفته، إلى خيبة الأمل في الراهن(١٥).

وهو ما تبرزه بعض الأعمال الأدبية التي استعملتها هذه الورقة للاستدلال بها. رواية «اليوم غدٌ جديد» للروائي عبد الحميد بن هدوقة، الصادرة عام ١٩٩٢، والتي عبّر فيها عن خيبة أمل كبيرة في وضع المجتمع الجزائري كما توضّحها هذه المقاطع: «الأشقياء الذين

---

(١٤) مقولة استعملت من قبل ماكس فيبر، وتحيل إلى زوال الأسطورة والخرافة الدينية، أي بداية العقلانية، عمل بموجبها الفيلسوف مارسال غوشيي، وطوّرها متطرقًا لأدور الدين وما طرحه من تناقضات في الممارسة هو الذي أدّي إلى دخول السياسية، الدولة الحريات كغايات لدي الأفراد. انظر

Jean-Paul Willaim,A propos du «Désenchantement du monde» de MarcelGauchet [Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion]. In: Autres Temps. Les cahiers du christianisme social. N°9, 1986. pp. 68 - 75.

(15) LE NOUVEAU SOUFFLE DU ROMAN ALGÉRIEN DE RACHID MOKHTARI, Écriture de l'urgence et production del'imaginaire , interview de O. HIND - Mardi 17 Octobre 2006, in le quotidien algérien, l'expression.

غرّتهم الأحلام والخطب الخضراء في سنوات الجفاف». و«ثورة الأطفال الذين وُلدوا على الرغم من آبائهم، وليس بالإمكان أن يسكنوا إلى الأبد في الأكواخ القصديرية التي بنتها لهم قصور الاستقلال»، إلى إلقاء مسؤولية المأساة الجزائرية على «الذين أبلغتهم بنادقهم ذرى المجد»(١٦).

أما الروائي الطاهر وطار، فمن خلال روايته «الشمع والدهاليز» الصادرة عام ١٩٩٥ توضّح في مجمل طياتها على نوع التناقض القائم وفق حبكة أدبية راقية فنيًّا، الشمع الذي يعبّر عن النور والدهاليز التي تحمل دلالة الظلمة ويكفي لبعض المفردات والصور التي حملتها الرواية الوقوف أيضًا على تعدّد الدهاليز في صيغة الجمع، أي كثرة الأزمات والمطبّات والظلمة التي عرفها المجتمع الجزائري، ومعاناة المثقف الأستاذ الجامعي الشاعر الذي حاولت الجماعات الإسلامية استقطابه ولمّا رفض، اغتيل. ويكفي استعمال كلمة حزب فرنسا فهو يحمل مسؤولية المأساة الوطنية إلى المتآمرين على الجزائر من داخل السلطة(١٧).

في حين رواية «سيدة المقام» لواسيني الأعرج الصادرة عام ١٩٩٧ بدار الجمل بألمانيا، فتندرج ضمن السياق نفسه، فعبارة «حُرّاس النوايا» تقابلها عبارة «بني كلبون»، تجسّد الصراع بين الإسلاميين والسلطة، حيث يقف مخلوف عامر على ذلك «يعدهم ورثة بني كلبون أولئك الذين حكموا البلاد والعباد ردحًا من الزمن باسم الثورة والشرعية التاريخية، لكنهم في الواقع العملي تنكّروا للشهداء وعاثوا في البلاد فسادًا فعبّدوا بذلك الطريق لحُرّاس النوايا ليأخذوها لقمة جاهزة»(١٨).

أما في الأعمال الصادرة باللغة الفرنسية فهي تتقاطع مع موضوعات الأعمال الصادرة باللغة العربية، ونخصّ بالذكر محمد ديب، ففي آخر رواية له «إذا رغب الشيطان» جسّدت نوعاً من المجاورة والموازاة la contiguïté بين مأساة الإرهاب والمأساة الكولونيالية، وكأنّ المجتمع الجزائري، يعيش حتميات تاريخية، إفرازات الأزمة تتولد في شكل دوري (cyclique)(١٩).

---

(١٦) عبد الحميد بن هدوقة، اليوم غدًا جديد، منشورات الأندلس، عام ١٩٩٢.

(١٧) عبد الحميد هيمة، المأساة الوطنية في الرواية الجزائرية، قراءة في نماذج من الرواية الجزائرية الجديدة، مجلة العلوم الإنسانية، العدد ٢٩، ص ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(١٨) واسيني الأعرج، سيدة المقام، الجزائر: دار الفضاء الحر، ٢٠٠١، ص ٢١٣.

(19) voir faouziabendjelid, dans un interview réalisé le 15 avril 2014, l'écriture est tributaire de l'histoire.

فهو يكتب من منظور المجاورة بين التاريخ والحاضر، بمعني يكتب في استمرارية المأساة من الكولونيالية إلى الإرهاب والعنف الذي عاشه المجتمع الجزائري.

فالانتقال من المؤلف الروائي لأجل الشعب إلى مؤلف يكتب حول الشعب، ويفسر الناقد الفرنسي شارل بون أن هذه الكتابات لاقت رواجًا لدى دور نشر، بسبب التعطّش لمعرفة الحقيقة من قبل القارئ الأوروبي وفي الوقت ذاته سمحت بدحض بعض أفكاره وأحكامه الناجزة حول المجتمعات العربية الإسلامية(٢٠).

□ اللامتوقع والمستعجل وأزمة الكتابة في العلوم الاجتماعية

الكتابة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بالرغم من تقاطعها مع الكتابات الأدبية في الموضوع وتصوير هموم الأزمة اللامتناهية، أزمة هيكلية من منظور سوسيولوجي لم تتوقّف إفرازاتها تاريخيًّا وتستمد تفسيراتها من الأنثروبولوجيا (الدين والهوية، الطائفية السياسية، العنف، الإسلام السياسي، المرأة، الثقافة، الطقوس والعادات).

بلغة النقد في سوسيولوجيا الأدب، إنها تستعمل المرجعيات نفسها وتعيد إحياءها أو تجديدها. كما أنها تتقاطع من حيث السياقات الزمنية والمكانية، تحيي الذاكرة، تغرق في التاريخ، لكن يبقى الفرق بين الأدب والعلوم الاجتماعية أن الأول لا يحمل هاجس إثبات علميته، بل جمالية نصه، في حين أن الثانية تسعي دومًا إلى التمايز عن الأدب من خلال اتِّباع النموذج الإبستمولوجي للوضعانية، الذي ميّز تاريخها وأثر فيه. وهو ما جعلها لا تهتم بالكتابة من حيث الأسلوب بقدر ما تهتم بالمادة المقدمة.

من هذا الحرص برز هاجس إثبات علميتها، كون الكتابة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ليس غايتها توزيع المعارف فحسب، بل أيضًا التفكير في معارفها من الداخل، أي تفكر في كينونة كتاباتها، لتجعل من معارفها معارف موضوعية، تبحث في التخلُّص من ذاتية منتج هذه العلوم.

هل هذا ممكن؟ أكيد ستكون الإجابة بلا، كون تأثير المجتمع، والثقافة، والسياسة والإيديولوجية، عوامل تؤثر في النص والإنتاج في هذه العلوم، ويمكن رصد أمثلة كثيرة في التخصّصات المختلفة.

ولعل ما يؤكّد ما سبق، هو ذلك التصنيف الذي صاغه عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون (Raymond Aron)، حينما تطرّق لأنواع المثقف في العلوم الاجتماعية، قائلًا: «هنالك نوعان من المثقف، مستشار الملك، هو المثقف الخبير، أما النوع الثاني فهو الحامل لخطاب

---

(20) Charles Bonn et Farida Boualit (dir.), Paysages littéraires algériens des années 90: Témoigner d›une tragédie? Paris, L›Harmattan, 1999. (www.limag.com).

الأنبياء، أو هو بمثابة ذلك المعلم في الأيديولوجيا، وهو ما يحتم إيجاد صوت ثالث، ذلك المثقف المتورط الباحث المشارك مع المجتمع، ذلك الذي ينتقد ويقدم الآليات»[٢١].

مما سبق، الموضوعية والذاتية، لدى الباحث في العلوم الاجتماعية، هو نقاش لا منتهي، بل هو نقاش وهمي وحول الوهم. إذ يكفي العودة للأعمال المقدمة من قبل بعض رواد النظرية في علوم المجتمع، التي ترى أن الإشكالية ليست في هذه العلوم ومناهجها وباحثيها، بل الإشكالية هي في نسبيّة الحقيقة الاجتماعية والإنسانية المتعامل معها وما يمكن اكتشافه.

لذا تتبدى ضرورة استمرار التفكير في آليات اشتغالها داخليًّا، من مقاربات ووسائل إجرائية ومنهجية. المجتمعات تتغيّر، الأحداث تتسارع، أفق الانتظار للمهتمين يتزايد، ممّا أدّى بالكتابة كوسيلة تبرز في سياق الاستعجال على غرار ما حدث في الأدب، الكتابات في العلوم الاجتماعية بدت استعجالية، لكن الفرق بينها وبين الأدب أنها تتمّ في الأدب من قبل تخصّص واحد وفي أشكال مختلفة، رواية، محاولة، كرونولوجيا، في السرد، من قبل مثقفين يمكن أن يكتبوا عن المجتمع وهم مواطنون، أي الكتابة من الداخل أو يكتبوا عنه وهم في المنفي، كتابات قد تعبّر عن واقع من خلال مفكرين لا يعيشونه ولا يتعاطون مع يومياته، كونها كتابات تعتمد الواقع وتوظف الخيال كما أنها أيضًا هي كتابة «النحن لإشعار الآخر».

في حين بالنسبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يفترض معياريًّا أن تتّخذ فاصلًا زمنيًّا بين الحدث والنص المكتوب، حتى يتسنّى جمع المادة العلمية، وممارسة الملاحظة، فالحقيقة بالنسبة لها لا تُبنى من المتخيّل فيه ومن الأسطورة، بل تُبنى من الإمبريقي ومن الأحداث المعيشة، وبالتالي تستلزم حضور الباحث أو الكاتب.

لكن ما جعلنا نعتقد أن علوم المجتمع والإنسان باتت كذلك علومًا للمستعجل على الأقل في سياق الكتابات التي تمّت حول المجتمع الجزائري، وتجلّت في أشكال عديدة، كرواج الكتابات في الذاكرة وحول الذاكرة، حيث بالاستناد لمقولة الفاعل لـآلان توران (Alain Touraine)، خرج الفاعلون عن صمتهم وبدؤوا في تقديم شهاداتهم (écrits testimoniale)[٢٢]، وراجعت الإثنو-مركزية قاموسها المعرفي حتى لا نقول العلمي منه،

(21) Pierre Rosanvallon, La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance, Paris, Le Seuil, 2006, pp 136 - 138.

(22) Marie ESTRIPEAUT-BOURJAC, L'Écriture de l'urgenceen Amérique Latine, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p 256 - 260..

وهي على العكس ما حدث في الأدب: النحن يكتب للآخر جاءت الكتابات الاستعجالية في علوم المجتمع والإنسان -الآخر يكتب فينا- وفي مجالات عديدة، كتابات ثقافوية متعالية: تصورنا كمجتمعات ثقافاتها تتنافى والديمقراطية، وهي ذاتها الرؤية التي حملتها الكتابات التي تمّت في الخمسينات والستينات من القرن الماضي من قبل الأنثروبولوجيين والمستشرقين، وبالتالي يمكن القول: إننا إزاء إثنو-مركزية مستحدثة (un néo égocentrisme).

الاستعجال لم يكن في تصوير تخلّفنا، وتشرذم مجتمعاتنا، بل تعدّاها إلى التفكير في معوّقات بلوغنا ما بلغته المجتمعات الغربية، كون الإثنو-مركزية هي كتابات تقوم على أنمذجة التفكير، في السياسة، في الثقافة، في مشروع بناء الدولة... وهذا النموذج سيظل هو الغرب.

الكتابة الاستعجالية في علوم المجتمع والإنسان جلّها لم تكن إمبريقية، بل هي كتابات انطباعية، اعتمدت وسائل الإعلام عوض الواقع. جعلت من التساؤل: ما الفارق بينها وبين الكتابات الأدبية؟ سؤالًا مشروعًا، فإلى أيّ حدّ يمكن الاعتياد بعلمية كتاباتها؟ ما هو الفاصل بين الواقع والحقيقة وانطباعية الكاتب؟ في التاريخ، في علم الاجتماع، في علم النفس، في العلوم السياسية... إلخ.

بالعودة لبعض المدونات وبالخصوص في التاريخ وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، التي كتبت حول الأزمة التي مرت بها الجزائر خلال التسعينات لغرض الاستشهاد بها فقط، كونها ليست غاية هذه الورقة، طالما أن الغاية هي الكتابات التي تمّت حول الربيع العربي؛ يمكن نعتها بأنها كتابات زادت أزمة المجتمع من أزمتها.

□ العلوم الاجتماعية والإنسانية:
من كتابات في الأزمة إلى أزمة في الكتابة

استحضار التاريخ للكتابة حول الأزمة، من خلال عملية جرد بسيطة نقف على أعداد هائلة من المذكرات والسير الذاتية، كتب علي كافي، وآيت أحمد، ومحساس، وشاذلي بن جديد... إلخ[٢٣]. مما جعل السؤال: لماذا يكتب هؤلاء وفي هذا الظرف بالذات؟ سؤالًا وجيهًا وذا مشروعية علمية، يحتاج لبحوث قائمة بذاتها، وهل كتاباتهم هي كتابات علمية؟ ولو لم تدخل الجزائر أزمة التسعينات هل كانت هذه الكتابات ستقدم على هذا العجل؟

(٢٣) شهدت الساحة الفكرية بعد الأزمة السياسية التي مرّت بها جملة من الكتابات في شكل مذكّرات، تّمت من قبل شخصيات وطنية، شكّلت نقاشًا داخليًّا بينهم كفاعلين، تارة بالتكذيب ووصولًا إلى اتهامات وانتهاءً بالمحاكم.

علمًا أن كتابات هؤلاء لا يمكن اعتبارها كتابات علمية، كونهم ليسوا من المؤرخين، ولا من علماء السياسية أو علماء الاجتماع، لكن لإماطة اللثام عن الحقيقة فهذه الشهادات تستوقف المؤرخ، وعالم السياسة والسوسيولوجي.

قد تسمح بكتابة التاريخ وفق أسس فلسفة التاريخ، المقارنة، والعودة للأرشيف، حتى لا تعدو هذه الكتابات مضلّلة للذاكرة الجماعية، وترهن بناء التاريخ المشترك وتزرع الشك في إمكانية العيش معًا.

هذه الكتابات هي كتابات في الأزمة وتمّت في خضمّها، أقحمت الجيل الفاعل، للحركة الوطنية والثورة التحريرية، وكفاعلين في الحقل السياسي، سواء كمعارضين أو مسؤولين في الدولة، هذه الكتابات ألا تعكس فشل الخطاب السياسي حول الوطنية، الخطاب المثالي الممثلن، الذي تهاوى بفعل فشل سياسات التحديث، وفقدان الشباب لثقته في هذا الجيل، غاب الاستقرار الموعود، وأضحت فكرة الجزائر للجميع هي «افتراء» في نظر المهمشين والمبعدين.

ممّا يجعل من السياق التي تمّت فيه، ودون الوقوع في مضاربة فكرية حول هذه الكتابات، قد تكون كتابات لتبرئة الذمة، أو لاتهام رفقاء لهم، أو للتكفير عن الذنب، أم هي أيضًا كتابات للتملّص من المسؤولية التاريخية والسياسية حيال الأزمة التي تعرفها الجزائر، إلّا أنه وبغض النظر عن الغايات منها، فإنها أسهمت في تسليط الضوء عن أزمة السياسي في الجزائر.

في حين المختصون: المؤرخ، السوسيولوجي، عالم النفس، عالم السياسة؛ فأمام هذا التحوّل، جاءت كتاباتهم مستعجلة تتّخذ أسلوب التفاعل أو رد الفعل، تكتب في المستعجل (l'urgent) فعلى سبيل المثال لا الحصر، عند توقيف المسار الانتخابي في عام ١٩٩١ كتب عدي الهواري حول هذا الحدث الطارئ وطرح فكرة «التراجع المثمر» (la régression féconde)[٢٤].

وخرج المؤرخ محمد حربي عن صمته، مشيرًا للعديد من القضايا مستحضرًا التاريخ لتفسير الأزمة، فيكفي الوقوف عند بعض مقولاته -للقول: إن الكتابة في الطارئ كانت فرصة لتأكيد أطروحاته كمؤرخ وفاعل-: «لكل دولة جيشها، لكن في حالة الجزائر الجيش

(٢٤) «التراجع المثمر» هي عبارة أطلقها بعد توقيف المسار الانتخابي؛ حيث كان يري أن اللعبة الديمقراطية تقتضي عدم تهميش الإسلاميين، فالشعب الذي أوصلهم إلى الحكم هو ذاته الذي يُبعدهم، ودور الجيش يقتصر على السهر على احترام الاختيارات ووضع خطوط حمراء للجميع، على غرار التجربة التركية.

هو من يملك دولة»(٢٥).

هذه الفكرة نقف عليها في مؤلفات محمد حربي (جبهة التحرير الأسطورة والواقع)، إن الأزمة بدت جلية، وكل أزمة ستنتج لا محالة وفق الحتمية التاريخية أزمة أخرى، منذ مؤتمر الصومام ١٩٥٦ والعسكري يهيمن على السياسي. أضحت مسلمة تاريخية ومسلمة يُعاد التذكير بها في الطارئ والمستعجل في الأزمة.

ممَّا يجعلنا نتساءل: هل التراجع يمكن أن يكون مثمرًا؟ وهل الحتميات ستظل كذلك المجتمعات تستسلم لها؟ وإلى متى سيظلّ المجتمع الجزائري رهينة لها؟ كل هذه التساؤلات هي إبستمولوجية لكل تخصّص لعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس والعلوم السياسية.

□ الكتابة الاستعجالية:
كتابات هجينة لا تعتدّ بهويات التخصص(٢٦)

إن كلمة الهجين تُحيل إلى تلاقي أجناس مختلفة لتمدّنا بجنس جديد، بالبقاء في سياق الكتابة وإسقاط هذا المفهوم عليها كممارسة، ففي الأدب تحيل إلى ذلك «الضغط» المتأتي جراء استخدام عناصر مختلفة، نريد التوليف بين الأشكال الأدبية عنوة، أو نقيم تحالفًا غير طبيعي، لتتحوّل إلى خليط من الأفكار يُمكن أن تسمّى بالحبكة الأدبية.

أما على مستوي ما يُعرف باستراتيجية الكتابة، فهي تدلّ على التداخل بين الكتابة في الميكرو والماكرو، أي تشكّل ذلك الذهاب والإياب، من الجزء يتم التعميم، والتعميم في المطلق استنادًا للمشروع الفكري للكاتب ومرجعياته والتجربة الشخصية.

الهجنة في الكتابة هي تحوّل يستشفه كل قارئ، طالما أنها تتمّ تحت ضغط السياق في كل تجلّياته، وتأثيره على الأجيال من المفكرين وعلى ومرجعيات المدارس الفكرية، والأيديولوجيات، كلها عوامل تجعل من الكتابات، تتحوّل إلى كتابات في كل شيء وفي آن واحد تمزج بين التاريخ والذاكرة وحول أفق التطلّعات فهي حسب ديسيرتو (De Certeau)

(٢٥) مقولة ردّدها محمد حربي خلال إحدى محاوراته الصحفية على هامش ملتقى نُظِّم بوهران، حول كتابة التاريخ. كما وصف التاريخ الرسمي –التاريخ الذي يدرس في المدارس فقد وصفه بـ(الرواية الوطنية)– تسمية تعكس ما يشوب الكتابات التاريخية من تشويه وهيمنة أيديولوجية الفكر الواحد، وعدم دمقرطة التاريخ .

(26) Tiphaine,L’hybride et l›hétérogène, L’Art et l’hybride, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, pp. 175 - 186.

تعبر عن «تناقض نشط بين الداخلي والخارجي»(٢٧). أي بين موقف الكاتب وإصراره على القول، وكأن الكتابة هي خلاص، تُمليها رغبة القول وضروراته، لا رغبة التفكير والهاجس الإبستمولوجي والعلمي.

من هذا المنطلق، هل الهجينية هي خاصية الإبداع والتأليف، وكتابات تقديم شهادات، بحيث تمكن أن يعبأ في خضمها الخيال والواقع، أن يستحضر ويستنجد فيها بكل الاستراتيجيات والقرائن، وتزول حدود الزمان والمكان، وتعبّر عن مواقف إزاء ما يحدث من طارئ من لا متوقع، فاضحة ذاتية المؤلف أو الكاتب، تجربته معاناته، ملاحظاته ومتابعته للأحداث، كما أنها إصرار على دخول التاريخ، كمؤلف مواطن، أو كمهني وخبير في التخصّص.

في الأخير، الكتابة الهجينة في التسعينات، هي كتابات تعبّر عن مواقف وعن إصرار للقول للمشاركة في إثراء وكشف الحقيقة، لكن طالما أن الأزمة في الأصل هي سياسية، فهذه الكتابات أثبتت جملة من الحقائق ترتبط بإستمولوجية علوم المجتمع والمنتمين إليها.

الراهن كمعطى وحقائق وكأزمة تتعدّد أبعاده، أزمة السياسي، عسر بناء الدولة، العنف في التسعينات هو تجلٍّ للعنف الذي عرفته الثورة التحريرية، أي إن المجتمع المُعنّف يُنتج عنفًا، هذه القضايا ليست جلّها حتميات تاريخية ولا هي أحادية السبب، بل هي أنثروبولوجية وتاريخية، يجب استحضار الأدب الأنثروبولوجي واعتماد التأويل، والفهم الفيبري.

الكتابات الهجينة تتنكر لكل تفسير وضعاني، كونه يؤدّي إلى تشيُّؤ الموضوعات، وبالتالي ينفي الديناميكية التاريخية للظواهر وللإفرازات، وعليه فالكتابة الهجينية، هي كتابات تنتج المعرفة لكنها معرفة تحتاج للبرهنة من منطلق إمبريقي على علميّتها. تعقّد الحقائق وتعدّدها، تستلزم الابتعاد عن الرؤية العلموية، بل تحتاج لتعبئة كل التخصّصات، فالسياسي ومشكلاته يسكنون في الاجتماعي والديني والثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي والسيكولوجيا الجماعية.

الكتابة الاستعجالية الهجينة تفلت للبراديغم المهيمن، تتأرجح بين الكتابة التعاقدية والمعيارية، تبدو علمية حينما تكون المفاهيم والموضوعات سهلة المنال وتصبح معيارية حينما تقف المفاهيم حاجزًا أمامنا.

من هذا المنطلق، يبدو أن السؤال التالي هو أكثر من ضروري لبداية إظهار ما إذا

(27) in, Françoise dosse, l'irréduction dans l'histoire intellectuelle, espaces temps, année 2004, volume, 84, numéro , 84 - 86, p 176.

كانت الكتابات الاستعجالية هي هجين من التجربة الشخصية للباحث، لتخصّصه ومجالات بحثه، لمشروعه الفكري، لمنطلقاته الإبستيمية والفلسفية، بعبارى أخرى: هل لكل منا هجينيته في الكتابة؟

في الأدب يستحضر التأثير التفكيكي أو التحليل اللساني، في السوسويولوجيا وعلم النفس ندفع بالإمبريقي إلى أبعد الحدود، تحت هاجس العلمجتماعوية أو العلمنفساوبة، وتستحضر تحت مبرر تعقّد الظاهرة الاجتماعية، الوسائل الكمية والكيفية معًا، في توليفات تكرّست كتقليد لدى الباحثين في العلوم الاجتماعية.

للإجابة عن هذه التساؤلات سنحاول تسليط الضوء على مفهوم الربيع العربي، كمفهوم زمني لا يوجد فاصل كبير منذ بداية الترويج له والكم الهائل من الكتابات التي صدرت حوله، فالربيع العربي كحدث «زماني ومكاني» هو موضوع للكتابة الاستعجالية، إلى أيّ حدّ يمكن اعتبارها كتابات علمية؟

□ الكتابات الاستعجالية حول الربيع العربي: قراءة في بعض المدونات

في ضوء تتبع وعملية جرد بسيطة للبيبليوغرافيا التي تضمّنت الكتابات حول الربيع العربي، نجد الآلاف من المقالات وفي كل التخصّصات، تبرز في شكل مؤلفات جماعية أو مقالات صحفية أو في مجالات متخصّصة، كتبت بمبادرات شخصية أو تحت الطلب لدور نشر أو لمعاهد ومخابر بحث، وكأن موضوع الربيع العربي ساهم في تعاظم عدد الكتاب.

مفهوم الربيع العربي تداولته الصحافة استنادًا لمفهوم عرفته أوروبا خلال عام ١٨٤٨ عرف بربيع الشعوب، هذه الموازنة في المطلق بين المفهومين لا ينتميان إلى السياق الزمني والمكاني نفسه، أرجعه (Michel Camau) لهيمنة الطروحات الناجزة التي يطلقها الغرب، ومن السهولة الصحفية التي صاغت موضوع الشرق المتوسط الموحد، أو مفهوم الشارع العربي، أو «الاستثناء السلطوي العربي» بمعني أنها مفاهيم «التشيؤ» العالم العربي، الذي ينعت كوحدة سياسية[٢٨].

إذا كانت الكتابات الغربية تقع تحت هذا التأثير، فلماذا الكتابات التي تمّت من قبل

(28) Michel Camau, un printempsarabe, l'émulation protestataire et ses limites, dossier de recherche, printemps arabe une révolution pour les sciences sociales, l'année du Maghreb, CNRS , 2012 , page 2.

المثقفين العرب تبنت المفاهيم نفسها في غالبها، هل معناه أن السؤال الإبستيمولوجي حول الكتابات في العلوم الاجتماعية يبقى مؤجلًا؟

ويكفي الكتابة لأجل الكتابة، للتوصيف وللتعبير عن المواقف الأيديولوجية والسياسية، وللمشاركة كنخب مثقفة، تحاول دخول اللحظة التاريخية ومواكبة ما يحدث في مجتمعاتها؟ على غرار ما حدث في أوروبا حيث فلاسفة الأنوار رافقت مجتمعاتها في حراكها، مع فارق أن هذه الأخيرة فكرت في المآلات في حين الثانية تفكر في الأسباب.

الكتابة الاستعجالية والسؤال الإبستمولوجي

بالعودة للمدونات التي تمّ اعتمادها، لمسألة هذه الكتابات، وقع الاختيار على جملة من المدونات جلّها كتبت في مؤلفات جماعية، وقد وقع الاختيار على مدونات كتبت من قبل مثقفين عرب، وأخرى كتبت من قبل كتّاب غربيين معروفين لدى القارئ المتخصّص الجزائري والعربي. الأول هو مؤلَّف جماعي لنخبة من الباحثين العرب، وقد حمل هذا المؤلَّف عنوان: الربيع العربي.. إلى أين؟ أفق جديد للتغيير الديمقراطي(٢٩)، تناول موضوعات عديدة يمكن تلخيصها في الملاحظات التالية:

- **الربيع العربي، مفاجأة: مثقفون لا يعرفون مجتمعاتهم.** وهو ما يؤكّد على حد الطاهر لبيب «ما سمّي مفاجأة هو تلقائية الممكن»، ووصل إلى حكم أن ما استبطن من أحكام على أن العرب خارج التاريخ هو مغالطة فكرية، «... العربي الذي لا يثور، ما حدث وما يحدث فند الأيديولوجية الماركسية، من يتوقّعونهم كفاعلين، ليسوا هم اليوم بل استبدلهم الواقع بآخرين، أناس عاديون»، كانوا في بحوثنا كائنات هلامية نملأ بها جداول إحصاءاتنا.

هذه الملحوظات وجّهت للمثقف العربي، الذي لا يعرف مجتمعاته، وبالتالي طرحت أهمية المقاربة السيميائية لموضوع الربيع العربي، العلاقة بين الدال والمدلول، على حدّ بارت. أي إن المثقف العربي لا يستحضر حينما يكتب المدلولات ويقوم بتحليلها وتأويلها، كالسرد، المقال الصحفي، الحوار، كل العناصر الدلالية التي يحتويها الخطاب بكل أشكاله: الحوار، المنشورات، الخطاب الداخلي المتخيل.

بعبارة أخرى: لو كان المثقف يرافق ما يحدث لما شكّل ما حدث عنصرًا من عناصر المفاجأة، مع العلم أن التراكمات التاريخية وفشل التحديث كانت أكثر دلالة لإمكانية حدوث هذه الهزّات، لكن ربما ما كان مفاجئًا وخرق أفق التوقّع لدى الفرد العادي والمثقف

---

(٢٩) مجموعة من المؤلفين، الربيع العربي إلى أين.. أفق جديد للتغيير الديمقراطي، وزارة الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، الأردن: مطبعة السفير، السنة ٢٠١١.

هو سقوط هذه الأنظمة بسهولة وفي أرقام قياسية، وتأكد هشاشتها.

- **ثورة أم ثورات أم ربيع عربي؟** سؤال من الضروري مناقشته دون الجزم بالنفي أو بالتأكيد، طرحه كاتب آخر منصف المرزوقي، تحت عنوان «نقطة نظام» داعيًا إلى عدم استعمال «الثورات في الجمع» بل هي ثورة عربية. مبررًا ذلك من كون أن الأسباب التي أدّت لحدوثها هي واحدة من الخليج للمحيط، إذ يصرح أنها، «تسلّط الفرد وحق أهله في الفساد، وحكم الأجهزة البوليسية، وخصخصة مؤسسات الدولة لخدمة الأفراد والعصابات بدل خدمة الوطن والشعب».

أما أهدافها فهي أيضاً واحدة تختصر بالجملة الشهيرة: «الشعب يريد إسقاط النظام». إضافة إلى وسائلها التي تميزت بالـ«سلمية» حتى وإن «ووجهت بالرصاص». كما أنها تحمل طبيعة واحدة «شعبية، مدنية، شبابية، بلا قيادة مركزية وبلا أيديولوجيا».

هل الاحتكام لمثقف غير متخصّص وناشطًا سياسيًّا أكثر منه مفكرًا، يُثنينا عن البحث، ونسلّم بما قاله ولا نبحث في مفهوم الثورة، ويكفي للأسباب المتشابهة، وللشعارات (le logos) أن تجعل منها ثورة. في حين أن التراث النظري يُحيل إلى ضرورة التفريق بين اللحظة التاريخية والثورة، أي بين البداية والمآل.

إلى جانب تسليط الضوء على واقع الحراك في الخليج والولايات المتحدة والربيع العربي، وتقديم جملة من الاستنتاجات، كتناول الشعارات لكن دون رؤية ثاقبة، لذا غيب الرمزي وعلاقتها بالدال والمدلول، غيابه الذي يشكّل معوقًا معرفيًّا بامتياز.

- **العلوم الاجتماعية ومفارقة إهمال الرمزي، والعلاقة بين الدال والمدلول.** حملت حقيقة التغيير المراد في العالم العربي، جملة من الرموز، والشعارات، والصور، ومقولات في الحوارات التليفزيونية والكاريكاتور، وشكّل ما أنتجه البوعزيزي في تونس من الحرق للذات لغزًا ترك تأثيرًا في شباب كل المجتمعات. ساهمت شبكات التواصل الاجتماعي من الترويج لها، مؤسّسة بذلك لفضاء عام افتراضي في مقابل الفضاء العام الكلاسيكي الهابرماسي.

الشعب يريد إسقاط النظام، ارحل، البلطجي، لا دولة عسكرية أو إسلاموية، الورود، اليد المغلقة، حتى الألوان لم تُغيَّب عن الميادين والمساحات العمومية.

هذه الرموز والشعارات لم تستوقف أي أحد من كتاب هذا المؤلف، مع العلم أنها شكّلت في العلوم الاجتماعية حقلًا ثريًّا، مع فرديناند ديسوسير في اللسانيات، ومع بيار بورديو في السوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا البنائية، التي تتناوله في سياق ما يعرف بـ«اللاوعي الثقافي» وتفسير الأسطورة، والمتخيل، ربما يعود هذا إلى التأخّر المفضوح في

مجال الأنثروبولوجيا على وجه الخصوص، وعلم اجتماع المعرفة بالنظر للتعصّب الإمبريقي، ولغياب علم النفس المعرفي كتخصّصات قائمة بذاتها في جامعاتنا باستثناء محاولات بعض الباحثين المعزولين.

مع العلم أنّ الثورة وشعاراتها لها بنية مماثلة للغة التي تسوقها، ثورة عنيفة تنتج الشعارات العنيفة وثورة أقل عنفًا تنتج الشعارات العذبة: البلطجي في مصر والياسمين في تونس.

لو كان لدينا مثقفون ومختصون في الإثنولوجيا، لتمكنوا من رصد وتأويل هذه الرموز، طالما أن الإثنوغرافيا تهتم بما هو غير مكتوب. فحرق الذات في العالم العربي وبروزها في بعض المجتمعات الغربية أضحت ظاهرة تستوقف المختصين في علم النفس - الاجتماعي.

ولعلّ ما يُثير الاستغراب أن هذه الكتابات لم تهتم ببنيات المجتمع، بالرغم من أنها شكّلت حقلًا معرفيًّا للأنثربولوجيين الغربين: الثورة وتغيير النظام السياسي والحلم بمجتمع لرفاه، ألّا تشبه «الأسطورة» التي تفسر من خلال بعدين، الأول كرونولوجي والثاني في اللحظة ذاتها. أي يسمح بالتأويل، الذي يتّخذ الشكل الأفقي أو العمودي، وهنا فمن خلال تتبع شعارات الشارع العربي، يمكن القول: إنها تطوّرت بتطوّر بنيته الثقافية السياسية جرّاء التأثيرات الداخلية، ووسائل الاتّصال، فتحوّلت من شعارات التوصيف والاتهام إلى الشعارات المطلبية من أنظمة كانت تنعتها بالتسلطية أو إرهابية إلى أنظمة تطالبها بالرحيل وتنادي إلى إسقاطها، أليس هذا التطوّر مهما لتناوله بالدراسة؟

ثورة أم ثورات، أم ربيع عربي؟ السياق والتاريخانية

في الوقت الذي شكّل أيضًا الربيع العربي مفاجأة بالنسبة للمثقف الغربي، صرح (Edgar Morin): العرب يُشبهوننا ونحن نُشبه العرب. هذه المقولة جاءت للردّ على النقاش الدائر في الأوساط العلمية الغربية والقاضي ببحث ما إذا كانت هذه الأحداث هي ثورات أم ربيع عربي؟ هذه المقولة تؤكّد أنّ ما يحدث يندرج في سياق الأزمة العالمية والشعوب الأكثر عرضة لها هي التي دشنت لهذا الحراك، وتصدر الأفكار، بدليل ظهور حركة (Les indignées) التي مسّت أوروبا[٣٠].

---

(٣٠) تريدون عبيدًا ستجدون متمردين، العرب يشبهوننا ونحن نشبههم، مقولات قالها إدغار موران، في حواراته المختلفة، انظر:

cité in, Karim bitar, les intellectuels francais et le printemps arabe, la revue internationale et stratégique, le monde arabe l'onde du choc, armondcollin, 2011, no 83, paris, p 141 - 145.

ناقش ميشال كامو مفهوم الربيع العربي والثورة، انطلاقًا من مساءلة التجربة الغربية، وما كتبه بعض المفكرين حيث يرى أنّ الثورة هو مفهوم تاريخي، يُحيل تجارب والتجارب مختلفة، إنها تسمى كذلك لما تحدث بفعل عوامل من الداخل وبكيفية سريعة وعنيفة، تقلب القيم والأساطير السائدة في المجتمع، تغيير المؤسسات السياسية، والبنية الاجتماعية، وتغيير في الكاريزما ونشاط الحكومي والسياسات(٣١).

وإن كان هذه المفهوم يُحيل إلى جملة من الحقائق لكنه يفصح عن النهايات وليس للمسارات طالما أن ما يحدث في المجتمعات العربية لم يهدأ كون أن الإفرازات لا زالت تتوالي. الشيء الذي جعل أيضًا وفي سياق البحث عن تكسونوميا الثورة، وعليه يعتقد أنه من الوهم تحدي طبيعة الثورات العربية، كونها هجينية، فهي ليست ثورة اجتماعية خالصة على غرار ما حدث في فرنسا أو في روسيا أو في الصين، بمعنى أن الثورات العربية في إطار هذه الرؤية الإثنو-مركزية هي ثورات هجينة، هي سياسية واجتماعية وثقافية، أي إنها تفلت للتكسونوميا المشكلة من قبل التراث الفكري المسجل حول مفهوم الثورة(٣٢).

وعليه يمكن الحديث عن الأزمات المؤدّية للثورة، كون أنّ هذه الأخيرة تستمد من أزمة الدولة وانشقاق النخب عن النظام والاحتجاج الجماهيري المحتمل. لكنه يبقى من السابق للأوان الحديث أو الجزم بأنها ثورة طالما أنها لم تفصح عن المآلات. فالثورات يمكن أن يتّم الانقلاب عليها، الثورة يمكن أن يتمّ الاستحواذ عليها من قبل بعض الفاعلين. كما أنّ مفهوم الثورة لا يمكن تحديده قبلًا طالما أن هنالك ما يعرف بمفهوم اللحظة الثورية ومسار الثورة ومآلاتها.

□ الإسلام سياسي أم السياسة في الدين: مأزق الكتابة الاستعجالية

تعدّدت الكتابات حول جملة من المفاهيم ترتبط بالإسلام عمومًا والإسلام السياسي، وتوالت التصنيفات للأيديولوجيات والتيارات المنضوية تحت التيار الإسلامي. بعد سقوط ابن علي ومبارك، برزت فكرة تراجع الإسلام السياسي، كونه لم يعد الوحيد الذي يُعبِّئ الشارع العربي، وهي الفكرة التي صاغها أوليفيير روي (Olivier Roy) وأعاد طرحها وكأن هذا التلاقي بين الشرائح المختلفة يُفنّد فكرة أنه بات ليس كما ظل يعتقد التخلّص من

(31) in Michel Camau, op cité, p 5.

(32) Iidem, p 8.

السلطوية سيوقع بهذه المجتمعات في الشمولوية(٣٣).

في حين فرانسوا بيرغا في تحليله لظاهرة الإسلام السياسي، بالرغم من أن كتاباته جاءت مستعجلة، إلّا أنه استعمل مدخلًا تاريخيًا سياسيًّا لتفسير الإسلام السياسي، فدون الجزم -على غرار روي- بتراجع الإسلام السياسي في العالم العربي، قدّم تحليلًا حول علاقة الإسلام السياسي بالأنظمة التسلطية في العالم العربي والمدعومة من قبل الدول الغربية(٣٤)، التي على حدّ تعبيره تفضل أنظمة تسلّطيّة على أن تحكم هذه المجتمعات أنظمة شمولية.

موضحًا أنها قراءة خاطئة بالنظر لما تشهده كل من تونس ومصر، وإن فاز الإسلاميون بالانتخابات فهُم راهنًا لا يشكّلون الأغلبية المطلقة، بل مجبرون للتعاطي مع التعددية داخل التيار ذاته، وداخل المجتمع ككل، مع العلمانيين، والشباب، كون أنه لم يعد بإمكان أي قوة سياسية تمثيل المجتمع برمته.

يسجل فرنسوا بيرغا بداية التلاقي بين الإسلاميين والوطنيين، وبينهم وبين العلمانيين بدليل، أن شعارات الثورة ليس لها لون أيديولوجي معين، بل مشتركة، تندّد بالتسلّط، وتنادي بالحرية، والتداول على السلطة؛ عاملًا ومصدرًا للتعبئة السياسية ضد الكولونيالية وضد الأنظمة السياسية لدولة ما بعد الاستقلال. فكيف يكون تأثير الدين في السياسة بعد هذا الحراك؟ هل سيعرف الإسلام السياسي تحوّلًا هامًّا، ولعل أهمها على الإطلاق هو بداية تمكّن فكرة أن الإسلام السياسي لا يمثّل كل القوى المجتمعية، شباب جديد، وتمثّلات للعمل السياسي يحتكم للعالمية بفعل العالم الافتراضي.

□ عناصر الخاتمة

ما يستشف في الكتابات الاستعجالية من منظور إبستمولوجي، أنها اتّسمت ببعض السمات منها:

- الانسياق المفاهيمي أمام عنصر المفاجأة، فما حدث في البلدان العربية يعدّ بمثابة صاعقة على المثقف الذي أُصيب بذهول وإرباك. أمام الحدث إمّا أن يبحث عن مفاهيم جديّة لتوصيف ما يحدث، وإما أن ينساق وراء مفاهيم ناجزه، يحملها الفكر الإنساني، دون

(33) olivier Roy, in le journal la croix, recueilli par jean Christophe Ploquin, - il n'ya pas d'islam politique mais l'islam dans le politique.

(34) François Burgat anatomies des printemps arabes, CNRS - Ifpo ,In Bertrand Badie et Dominique Vidal (dir) pp 97 - 107 , Nouveaux acteurs, nouvelle donne: l'état du monde 2012, pp 7 - 10.

الأخذ بالتاريخانية، والاستثنائي والخصوصي في تجارب المجتمعات.

– ولوج مفاهيم ذات دلالات جديدة في الميادين والمساحات العامة، التي لم تعد فضاءً كلاسيكيًّا حسب المفهوم الهابرماسي، بل فضاء افتراضي، ساهمت في تشكّله وسائل إعلام واتصال جديدة، مما جعل من الحراك لا يتم فقط فيزيقيًّا ورقميًّا وعدديًا بل يشارك فيه كل الوطن عبر فضاء عام افتراضي.

– التفسير الهوليستي أو الكُلّياني معوق معرفي لفهم الخصوصي والاستثنائي. الإسلام السياسي، الارتباك في الممارسة والتنظير لما بعد الحراك، يستلزم أن نعالج الإسلام السياسي لا بوصفه واحدًا، بل بين الإسلام الدعوي والإسلام السياسي، السلفي والجهادي وغيره من الأشكال، هل فكرة أنهم يستعملون الديمقراطية ويتحولون ضدها هي حقيقة؟ أم أنها تستعمل من قبل الأنظمة التسلطية والقوى التي تحوم في كنفها؟ كلها فرضيات تحتاج للفاصل الزمني.

– صحيح أننا على غرار ما صاغه إدغار موران نُشبهُهُم ويُشبهُوننا، لكن أثبتت الدراسات أن لكل مجتمع مثقفيه، فلماذا نكتب في عجل، دون فرضيات مركزية، ومشاريع فكرية بحثية على غرار ما صاغه الاستشراف الجديد والأنثروبولوجيا الكولونيالية.

– لو سلمنا بأن الظاهرة على حدّ تعبير كيبل، الذي رفض مدّ ما يحدث بأي صفة سواء أكان ربيعًا عربيًّا أو ثورة أو ثورات، فهو لا يعدو إلَّا حراكًا ربما يخفت ويموت، بالنظر لقدرة الأنظمة السياسية على إعادة إنتاج ذاتها، والجزم بأن الإسلام السياسي في تونس أثبت أنه لا يتعارض مع الديمقراطية والتداول على السلطة يعدّ حكمًا سابقًا لأوانه طالما أن الانتخابات الرئاسية لم تجرِ، والجزم بأن المجتمعات التي تتمتع بالريع البترولي لن تعرف حراكًا، كونها تمتلك إمكانات شراء السلم الاجتماعي، كلها مواضيع تحتاج لفرضيات كبرى ومشاريع فكرية وإشكاليات جريئة.

الوحدة الإسلامية في فكر الدكتور الفضلي..

محاضرات تُعالج أسس الاجتماع ومفاعيل الهدم في المجتمع الإسلامي

وسام عباس السبع*

الكتاب: الوحدة الإسلامية أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم.

تحرير: حسين منصور الشيخ.

الناشر: مركز آفاق للدراسات والنشر بسيهات - ٢٠١٦.

الصفحات: ٢٣٢ صفحة.

القطع: متوسط.

مرة أخرى يجتهد الباحث حسين منصور الشيخ في إعادة اكتشاف نصوص المفكر الراحل الدكتور عبد الهادي الفضلي، الذي رفد المكتبة العربية والإسلامية بعطائه العلمي الخصب، وللمؤلف رحلة حميمية وطويلة مع العلامة الفضلي الإنسان والفكر والنصوص. عُرف الفضلي كواحد من أبرز العلماء الذين سخّروا حياتهم وجهودهم في إغناء الفكر الإسلامي بالمصنفات، وشغلتهم أسلمة المعرفة، وشَكَّلَ هاجس «المنهج» في الدرس الشرعي أولوية

* باحث من البحرين.

في سلّم اهتماماتهم، وطبع اشتغالاتهم العلمية، وانعكس على ما تركوه من تراث علمي غزير ومتنوّع.

من هنا برز للعلامة الراحل ١٧ مقررًا دراسيًّا في الفقه والأصول والحديث والرجال ومناهج البحث وغيرها من المجالات (ص ٩)، وإلى ذلك، فالفضلي أيضًا كان مثقّفاً يُدرك -برؤية واضحة وشعور عميق بالمسؤولية- أن رسالته الاجتماعية ودوره النهضوي يتعدّى عطاء القلم، ويتّسع باتّساع الهموم الكبيرة التي يعيشها المجتمع المسلم بكل مآزقه وتعقيداته وظروفه السياسية والاجتماعية، من هنا انفتح الفضلي على المجتمع عبر فضاء الكلمة المنطوقة مدركًا أهمية الوقوف على خطوط التماس مع المجتمع واستيعاب حجم ما يمور به من تغيّرات وتحدّيات، فوقف خطيبًا في المحافل الفكرية، وخاطب الجماهير في المناسبات الإسلامية كي يستكمل وظيفته ودوره الذي بدأه بالقلم ولم يتوقّف عنده.

ويُبرهن الفضلي مرّة أخرى في هذه المحاضرات التي كان يحرص على إلقائها بين حين وآخر، في بيئات متعدّدة في المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية والبحرين على رحابة المساحة التي كانت تشغل ذهن الرجل معرفيًّا، ومقدار ما يعيشه المجتمع من تعطّش وحاجة لهذا النوع من الطرح المتزن في معالجة الكثير من القضايا التي لا يمكن إلّا أن تكون في صلب اهتمامات الناس وليس على الهامش، ولا هي من الترف النظري الذي يحلو للكثير من المثقفين الانسياق له والارتهان به والوقوع في فخ إغراءاته.

وساهم بدوره الفكري وحيويته الاجتماعية في تنشيط الحركة الثقافية الجماهيرية في المنطقة، وذلك من خلال مشاركاته الثقافية الموسمية، وبخاصة في شهر رمضان المبارك، حيث عُرف محاضرًا رئيسًا في معظم المواسم الثقافية في الفترة بين ١٤١١هـ - ١٤٢٠هـ (١٩٩٠ - ٢٠٠٠م).

وقد تمكّن المحرّر من جمع عدد كبير من هذا التراث الصوتي، ومن ثم تصنيفه إلى موضوعات محدّدة، إذ شكّل الكتاب تحريرًا لأربع محاضرات حول مفهوم الوحدة الإسلامية من منظور قرآني، كان الدكتور الفضلي قد ألقاها في مناسبات مختلفة.

يتكوّن الكتاب من فصول خمسة، الأول منها تمهيدي يحتوي على دراسة تحليلية موجزة حول أهم عناوين الوحدة الإسلامية كما يقدّمها الدكتور الفضلي سبيلًا لبناء المجتمع المسلم، وذلك في عناوين ثلاثة كان أولها حول موقعية الوحدة في المجتمع الإنساني، وبخاصة منها الوحدة في مفهومها الإسلامي، فيما كانت الوقفة الثانية مع معالم الإسلامية، إذ تناولت مفاهيم: المبدئية، والفطرية، والمرونة في تقبّل صور الوحدات المغايرة، وكذلك

توزيع المسؤولية تجاه الذات والآخر. وفي العنوان الثالث كان الحديث حول ما عرضه الفضلي من معوقات وحلول أمام مشاريع الوحدة، منها: التمذهب في صورته السلبية، والمسؤولية المتبادلة بين النخبة والجمهور، والعامل الخارجي، والمرحلية في إنجاز المشروع، وأخيرًا تعدّد المشاريع الاجتماعية التي تعزّز حالتي: التكافل والوحدة الاجتماعيين.

وفيما يتعلّق بالفصول الأربعة اللاحقة، كان أولها حول «الإسلام وبصائر الوعي»، استعرض فيه الدكتور قيمة الحضور الديني في المجتمع الإنساني انطلاقًا من الآية القرآنية الكريمة: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة يوسف ١٠٨]، إذ تناولها في عناوين ثلاثة: بين الدين سبيلًا وبقية السبل، ووظيفة الدين في الواقع الاجتماعي، ولوازم المسؤولية الإنسانية، حيث ختم هذه الأخيرة بالإشارة إلى أن من لوازم الموقعية التي وهبها الله تعالى للإنسان: الوحدة بين أطياف المجتمع، حيث تمثّل هذه الفكرة تمهيدًا للفصول اللاحقة.

وكان الفصل الثاني بعنوان : «الوحدة الإسلامية: دراسة في الأسس والمنطلقات» الذي دار حول المحورين التاليين: «التجربة الإنسانية في تحقيق الوحدة»، حيث ناقش فيه الشيخ الفضلي بعض صور الوحدة تاريخيًّا منتهيًا إلى أفضلية الرؤية الإسلامية من بين تلك التجارب. و«من أسس الوحدة»، إذ استعرض فيه المحاضر أساس العقيدة عنصرًا رئيسًا من مقومات الوحدة الإسلامية، بالإضافة إلى المسؤولية الاجتماعية والترابط الإنساني، خاتمًا الحديث بالإشارة إلى بعض من أسباب الفرقة في الواقع الإسلامي.

الفصل الثالث هو محاضرة بعنوان: «الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق»، توزّع الحديث فيها على محاور ثلاثة، أولها: معالم الوحدة الإسلامية نظريًّا، وهو ما يمثل المعالجة النظرية لمفهوم الوحدة إسلاميًّا، وكان المحور الثاني حول موانع تحقّق الوحدة، والمحور الأخير كان عرضًا لبعض المقترحات في سبيل مشروع الوحدة الإسلامية.

وجاء الفصل الرابع والأخير حول «الأمة ومشاريع التقسيم»، استعرض فيه العلامة الفضلي مفهوم الوحدة بين الإقليمية والعالمية، لينتقل بعده لمناقشة النظرة الإسلامية تجاه التعددية البشرية، ومن ثَمّ بعضًا من خصائص الأمة الإسلامية، حيث تأتي الوحدة بين أطيافها وتنوّعاتها في مقدمة تلك الخصائص. وأخيراً: الأمة الإسلامية وحالة الانقسام.

يكتسب طرح الدكتور الفضلي الذي غادرنا عام ٢٠١٣م أهمية بالغة، وهي بمثابة استشراف حصيف لمغبة التخلي عمّا دعا إليه المحاضر، وذلك قبل أن ينزلق العالم أكثر فأكثر في أوحال الاقتتال المذهبي الذي يدكّ أمن مجتمعاتنا اليوم، حاصدًا أرواحًا بريئة في حروب

مجنونة في أكثر من بقعة من بقاع العالم.

العودة إلى هذا الكتاب هو بمثابة خارطة طريق قدّمه المحاضر ومحرّر الكتاب للمأزق الحالي الذي تمرّ به المجتمعات المسلمة، وتَذَكُّرٌ مُخَلِّص لما يتوجب اليوم على علماء الدين والقائمين على أمر الخطاب الديني أفرادًا ومؤسسات من مسؤولية جسيمة في إحياء هذا النوع من الطرح الوفاقي الحريص على أمن البشر ووحدة المجتمعات، انطلاقًا من وصايا الدين الإسلامي الذي أرسى دعائم السلام في منظومة تشريعية متكاملة بعيدة عن القراءات المشوهة للنصوص الدينية، التي كان من نتائجها المروعة ما يعانيه اليوم أكثر من بلد عربي مسلم.



مؤتمر: تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة

السودان- الخرطوم عقد في: ١٨-٢٠/ مايو/ ٢٠١٦م

محمد تهامي دكير

لإظهار الرؤية الكلية الشاملة لإقامة الدين وتطبيق الشريعة الإسلامية، وللإسهام في تصحيح المفاهيم حول إقامة الدين وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ولأجل عرض التجارب الواقعية لتطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتسليط الضوء على التحديات والمعوقات التي يمكن أن تواجه التطبيق المعاصر للشريعة الإسلامية وإقامة الدين، واقتراح حلول لتجاوزها.. نظّم معهد إسلام المعرفة (إمام) بجامعة الجزيرة في الخرطوم (السودان)، المؤتمر الثاني للشريعة والاجتهاد، تحت شعار: «تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة» وذلك بين ١٨ - ٢٠ مايو ٢٠١٦م، الموافق لـ ١٠ - ١٢ رجب١٤٣٧هـ.

شارك في المؤتمر عدد كبير من المفكرين والكُتّاب وأساتذة الجامعات من العالمين العربي والإسلامي.

وقد ناقش المؤتمر خلال جلساته الستة مجموعة من المحاور هي:

المحور الأول: المحور المفاهيمي.

المحور الثاني: علاقة تطبيق الشريعة الإسلامية بالمقاصد.

المحور الثالث: تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة.

المحور الرابع: تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمع السوداني.

المحور الخامس: أثر اختلاف السياق الزماني والمكاني بين الدول في إقامة الدين وتطبيق الشريعة الإسلامية.

بالإضافة إلى منابر حوارية لمناقشة تحديات إقامة الدين في الأنظمة الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والإعلامية والثقافية والسياسية... إلخ.

□ الجلسة الافتتاحية

انطلقت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية أُلقيت فيها كلمات كلٍّ من د. محمد بابكر العوض (عميد معهد إسلام المعرفة - إمام)، ومدير جامعة الجزيرة د. محمد وراق عمر، ووزيرة التعليم العالي والبحث العلمي، د. سمية محمد أحمد أبوكشوة، بالإضافة إلى كلمة نائب رئيس الجمهورية السودانية الأستاذ حسبو محمد عبد الرحمن. وقد أجمعت الكلمات على أهمية موضوع المؤتمر، وضرورة معالجة الإشكاليات التي تطرحها قضية تطبيق الشريعة في المجتمعات المعاصرة، ومناقشتها من زوايا مختلفة للخروج بتوصيات مفيدة في هذا المجال.

□ أعمال اليوم الأول

الجلسة الأولى

الجلسة الأولى ترأَّسها البروفيسور إبراهيم أحمد عمر، وكان المتحدّث الرئيس فيها الأستاذ زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة من السعودية)، الذي قدّم محاضرة حول أطروحته في المقاربة بين الحداثة والاجتهاد، وحسب هذه الأطروحة -في نظر الميلاد- أن الاجتهاد في المجال الإسلامي هو المفهوم الذي يعادل أو بإمكانه أن يعادل مفهوم الحداثة في المجال الغربي، وذلك لكون أن الحداثة تتكون من ثلاثة عناصر أساسية هي: العقل والعلم والزمن، وهذه العناصر الثلاثة بتمامها هي العناصر المكونة لمفهوم الاجتهاد.

ويرى الميلاد أن المقاربة بين الحداثة والاجتهاد هي من المقاربات الفكرية والمعرفية الجادة والمهمة، ويظن أنها تتّسم بقدر من الإثارة والدهشة ولا تخلو من طرافة، وهي بالتأكيد ليست من نمط المقاربات العادية والعابرة، كما أنها ليست من نمط المقاربات

السهلة والبسيطة، ولا من نمط المقاربات الضحلة والهشة.

ولعل ما يعترض هذه المقاربة في تصور الميلاد، هو أننا أمام مفهوم يكاد يكون منطفئًا هو مفهوم الاجتهاد، أو هكذا يبدو، فهو المفهوم الذي أُعلن إغلاق بابه منذ وقت مبكر في سيرة المدرسة الإسلامية السنية، في مقابل مفهوم متّقد وحيوي وفعّال هو مفهوم الحداثة، كما أننا أمام مفهوم ينتمي إلى حضارة مغلوبة هي الحضارة الإسلامية، في مقابل مفهوم ينتمي إلى حضارة غالبة هي الحضارة الغربية.

لهذا من الصعب علينا -حسب قول الميلاد- تخيّل هذه المقاربة في مثل حالتنا الفكرية والحضارية الراهنة، وإعمال الخيال فيها، وجعلها في دائرة البحث والنظر، ولعل من الصعب علينا كذلك لفت انتباه الآخرين من خارج مجالنا الفكري والحضاري إلى مثل هذه المقاربة، وتقريبها إلى دائرة البحث والنظر عندهم، وفي ساحتهم الفكرية والمعرفية.

وما يعترضنا في هذه الشأن -والكلام إلى الميلاد- أن هذه العناصر الثلاثة (العقل والعلم والزمن) هي عناصر واضحة ومتجلية ومنكشفة في مفهوم الحداثة، لكنها في مفهوم الاجتهاد ليست بذلك الوضوح والتجلّي والانكشاف، وهي بحاجة إلى برهنة وإثبات، وقبل ذلك نحن بحاجة إلى استجلاء هذه العناصر في مفهوم الحداثة.

فمن جهة العلاقة بالعقل فهي علاقة بجوهر ثابت فيها، فقد بدأت الحداثة من مبدأ الانتصار للعقل، وسيادة العقل، وتنصب العقل كمحكمة عليا حسب قول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت، وجاءت الحداثة لتعلن الانتصار النهائي والحاسم والحتمي للعقل في ساحة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

وعن علاقة الحداثة بالعلم، يكفي معرفة أن تاريخ تطوّر الفكر الأوروبي الحديث، ارتبط بحركة تطور العلم، فإلى جانب المفكرين والفلاسفة كان هناك علماء الفلك والفيزياء والرياضيات الذين أحدثوا هزّات عنيفة غيّرت مجرى تاريخ العلم، ووضعوا الفكر الأوروبي على طريق التطوّر والتحوّل، فمع كل تطوّر في العلم أعقبه تطوّر في الفكر.

ويكفي معرفة أن في القرن السادس عشر كان هناك كوبر نيكوس، وفي القرن السابع عشر كان هناك غاليلو، وفي القرن الثامن عشر كان هناك نيوتن، وفي القرن العشرين كان هناك آينشتاين.

وعن علاقة الحداثة بالزمن، يمكن القول: إن مفهوم الحداثة في فلسفته وحكمته، ماهيته وهويته، بيانه ولسانيته، هو مفهوم زمني، مشتق من الزمن، وجاء متلبسًا بالزمن، وقابضًا عليه.

ثم تطرّق الميلاد إلى علاقة الاجتهاد بالعناصر الثلاثة المكوّنة لمفهوم الحداثة، وجاء حديثه على النحو الآتي:

أولًا: عنصر العقل، يتكشّف هذا العنصر بوضوح كبير في كون أن الاجتهاد يعني إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية، من جهة الفحص والنظر، وإعمال الفكر وجميع العمليات الذهنية والاستنباطية الأخرى، ولا يتحقّق فعل الاجتهاد ولا يصدق إذا عمل العقل بطاقة منخفضة، أو بجهد ضئيل أو بعمل بسيط.

ثانيًا: عنصر العلم، يتكشف هذا العنصر بوضوح كبير أيضًا في كون أن الاجتهاد مجاله يتّصل بالعلم، وعلاقته بالعلم هي أوثق من أية علاقة أخرى، والعلم هو أقرب ما يدل عليه، فالاجتهاد يتحقّق بالعلم ولا يتحقّق بغيره، والمجتهد يعرف بالعلم والعلم الواسع والعالي، ولا يعرف من دونه، وكل مجتهد عالم، لكن ليس كل عالم مجتهد.

ثالثًا: عنصر الزمن، لا يقل هذا العنصر تكشّفًا ووضوحًا عن العنصرين السابقين، لكون أن فلسفة الاجتهاد تتّصل بشكل وثيق بفكرة الزمن، إلى درجة يمكن القول: إن الاجتهاد لا يكون إلّا ناظرًا إلى الزمن في كل آن وبلا توقف، وبوصفه زمنًا متغيّرًا ومتجدّدًا وسيّالًا، فلا يمكن فصل الاجتهاد عن فكرة الزمن، ومتى ما حصل مثل هذا الفصل على افتراضه، يتعطّل دور الاجتهاد ويفقد فاعليه وديناميته، ولا يصدق عليه عندئذٍ صفة الاجتهاد حقيقة.

وفي ختام محاضرته اعتبر الميلاد أن الحكمة من هذا الطرح إنما هي لتأكيد أن بناء الحداثة لا يتحقّق إلّا من خلال تأسيس داخلي، وليس عن طريق جلب خارجي، وبإمكاننا أن نكتشف حداثتنا المستقلة عن طريق مفهوم الاجتهاد، مع شرط التواصل المعرفي والنقدي مع الحداثة في أفقها الإنساني العام، وليس على أساس الانقطاع عنها.

ومذكرًا أنه ليس بصدد خلق ثنائية جديدة، إلى جانب الثنائيات القلقة والسجالية في الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة، وهي ثنائية الحداثة والاجتهاد، وإنما قصد إعادة الاعتبار لمفهوم لا يقل قيمة وفاعلية عن مفهوم الحداثة، وهو مفهوم الاجتهاد.

وبعد المحاضرة قدمت مجموعة من الأوراق، منها ورقة البروفسور محمد الحسن بريمة إبراهيم تحت عنوان: «مفهوم إقامة الدين في القرآن الكريم.. أبعاده الوجودية والمعرفية والمنهجية»، في البداية تحدّث الباحث عن الحكمة من خلق الإنسان، وكيف سخّر الله عز وجل له الكون، وأن المطلوب منه هو إقامة الشريعة الإلهية في واقعه الاجتماعي، مع مراعاة شروط الزمان والمكان للمجتمع الذي يُقام فيه الدين.

وبما أن الواقع الاجتماعي متغيّر على الدوام، على عكس المثال الديني الكلي والثابت، فهذا يقتضي وجود اجتهاد معرفي دائم صادر عن المصادر الإسلامية لإنتاج علم تجريبي يظل به الواقع الاجتماعي - كما يقول الباحث - متوحّدًا أو مشدودًا أبدًا إلى مثاله الموحى في الزمان والمكان.

وقد توصّلت الورقة باستخدامها «نظرية» عن الاجتماع الإنساني مستنبطة من القرآن إلى الكشف عن القوى الفاعلة والمشكّلة للفضاء الاجتماعي الإنساني، وهي: الله عز وجل، الوحي، المجتمع الإنساني بقاعدته المادية، الملائكة، الشيطان.

كما تحدّثت الورقة عن علوم الدين المطلوبة لإقامة الدين في الواقع الاجتماعي الظرفي، وضرورة التأسيس لعلوم توحيدية كونية تهيِّئ لإقامة الدين في امتداداته الكونية.

لذلك لا بد-كما يرى الباحث- من توظيف أداة (النظرية) في التعامل مع القرآن الكريم لإنتاج نظريات كلية (رؤية للعالم) منه، تُجسّر المسافة بين الوحي وتفاعلات الفضاء الاجتماعي حيث يقام الدين.

ومن الأوراق التي قُدِّمت في هذه الجلسة كذلك ورقة د. خالد حمدي عبد الكريم (أستاذ بكلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية) عن «التجديد الفقهي وأثره في تطبيق الشريعة الإسلامية»، في البداية أشار الباحث إلى ما تعرّضت له الشريعة من إقصاء بعد سقوط الخلافة العثمانية وهيمنة الاستعمار الغربي على العالم الإسلامي، وكيف أثار هذا الإقصاء مشكلة قدرة الشريعة على مواكبة العصر ومستجداته، ما اقتضى الحديث عن ضرورة تجديد الفقه الذي هو -حسب الباحث- رأس هذه الشريعة وجسدها الحي النابض.

ثم شرع الباحث في تسليط الضوء على مفهوم التجديد ومجالاته وملامحه، مستخدمًا المنهج الاستقرائي والتحليلي، ومستعرضًا آراء العلماء في هذا الموضوع. وقد استعرضت الورقة مجموعة من النتائج التي توصّل إليها الباحث، من أهمها: أن معوّقات تطبيق الشريعة تكمن في الشبهات المثارة حولها، والنظم السياسية التي تميل إلى النظم القانونية الوضعية، وهناك معوّقات تتعلّق بالعلماء والفقهاء، حيث يسود الجمود ودعاوى غلق باب الاجتهاد، بالإضافة الى الجهل بالشريعة الذي يسود الأوساط الاجتماعية من حيث الأحكام والمقاصد.

أما بالنسبة لمجالات التجديد الضرورية، فقد أشار الباحث إلى أهمية ربط الأحكام بعللها ومقاصدها، وربط الفقه الإسلامي بالعلوم الأخرى، وتشجيع الاجتهاد الجماعي في النوازل المستجدة، والعمل على تقنين الفقه الإسلامي... إلخ.

من الأوراق التي قدّمت في هذه الجلسة كذلك ورقة د. رضوان رشدي (من علماء دار الحديث الحسنية في الرباط - المغرب) بعنوان: «رؤية كلية لإقامة الدين وتطبيق الشريعة»، في البداية أشار الباحث إلى التخلّف الذي سقطت فيه الأمة، وكيف أن البعض اعتبر أن سبب ذلك الابتعاد عن الإسلام وتطبيق شريعته، لكن الباحث يشير إلى أهمية الاهتمام بمنهج التغيير الذي سلكه الرسول في التغيير النفسي للفرد والأمة.

ثم شرع الباحث في عرض تصوّره المبدئي حول الأسس العلمية الكفيلة بإقامة الدين وفهم الشريعة وتطبيقها، مرتكزا على منهج وصفي دقيق لواقع الأمة، مع تقديم -ما أسماه- رؤية الكيف المتعلقة بالتنزيل الواقعي للحكم الشرعي، والغايات التي اتَّبعها الرسول ﷺ في تغيير الأمة وبناء الدولة عن طريق بناء الإنسان أولًا ثم تربية أمة وانتظامها في عُلق التنزيل العملي لمقاصد الدين وغاياته الكبرى.

كما أشار الباحث في ورقته إلى علل سقوط الأمة وتصوّره حول الدولة المنشودة الحاضنة لمنظومة الأحكام المفضية لإسعاد ونفي الحرج والعنت عنه.

وقد قُدِّمت في هذا الجلسة أوراق أخرى: «الاجتهاد بين القبول والرفض» للدكتور قيس محمود حامد، و«تغيّر اتجاهات النظر نحو مفهوم الشريعة في الخطابين الإسلامي والغربي» للدكتور محمد بابكر العوض.

الجلسة الثانية

ترأّس هذه الجلسة البروفسور عبد الله الزبير، وقدّم فيها د. صباح خضر أحمد (أستاذ مساعد في معهد إسلام المعرفة - جامعة الجزيرة) ورقة بعنوان: «اجتهادات المرأة في تطبيق الشريعة وإقامة الدين»، في البداية أشار الباحث إلى أن إقامة الدين مسؤولية أئمة المسلمين وحكّامهم، كما هو واجب الجماعة الإسلامية، ثم حاول إبراز الصورة العملية لتطبيق الشريعة في عهد النبي ﷺ والخلافة الراشدة من خلال اجتهادات أمّهات المؤمنين والصحابيات العالمات في عصر التابعين.

كما أشار الباحث إلى بعض الدراسات المعاصرة التي تناولت اجتهادات المرأة في التطبيق، ومن خلال ذلك فقد أجابت الورقة على عدد من الأسئلة مثل: ما أهمية إقامة الدين في حياتنا؟ وهل يمكن للمرأة ان تكون مجتهدة؟ وما هي إشكاليات العادات والتقاليد في تطبيق المرأة للشريعة؟

الدكتور عبد الله محمد الأمين (أستاذ الحضارة والفكر الإسلامي بمعهد إسلام

المعرفة - جامعة الجزيرة)، قدم ورقة بعنوان: «المنهج النبوي في إقامة الدين وتحدّيات الواقع الإسلامي». وقد حاولت هذه الورقة تقديم رؤية كلية للمنهج النبوي في التغيير وإقامة الدين من أول بداية الوحي وإلى نهاية نزوله، وكذلك مناقشة التحديات التي تواجه الأمة اليوم، كما ناقش الباحث المنهج النبوي في سعيه لتغيير الواقع الاجتماعي من خلال محاور: تصوري ومعرفي ومنهجي، ومن خلال ذلك تحدّث عن إشكالية: فصل الدين عن الدولة، وغياب الفقه بالأحكام وبمهام التكليف الإلهي للأمة، مستخدمًا المنهج الوصفي والتحليلي.

ومن الأوراق التي قُدمت في هذه الجلسة كذلك، ورقة الدكتور عمر الخير إبراهيم (باحث بمعهد إسلام المعرفة - رئيس دائرة العلوم السياسية) بعنوان: «دور المجتمع المدني في إقامة الدين». تنطلق هذه الورقة لتوصيف علاقة المجتمع المدني بالدين وبالإسلام على وجه الخصوص، من فرضية أن المجتمع المدني بحكم نشأته وتطوّره يعمل على تحقيق مصالح المجتمع، ومن هنا فإن له دورًا محوريًّا في تعزيز القيم والمبادئ الأخلاقية وبالتالي تعزيز قيم التديّن لدى أفراده.

وقد ركَّز الباحث على تعريف وتبيان مفاهيم: المجتمع المدني، الدين، الدولة، الحرية، العلمانية... إلخ، لمعرفة أوجه الاتّفاق والاختلاف بين هذه المفاهيم في الرؤيتين الدينية والوضعية، ليصل في نهاية المطاف للتنبيه إلى أن المجتمع المدني بحكم فلسفته ومنهجه يمتلك مقوّمات داخلية، أخلاقية واجتماعية تسمح له بالقيام بأدوار مختلفة اهمها المحافظة على الدين والقيم ومصالح المجتمع الكلية المختلفة.

قُدّمت في هذه الجلسة كذلك أوراق كلٍّ من د. الزين عبد الله يوسف عن: «التحديات الاقتصادية وإقامة الدين.. السودان نموذجًا»، و«أثر الاجتهاد المقاصدي في استنباط الأحكام في باب السياسة الشرعية» للدكتور عزيز محمد علي الخطري.

الجلسة الثالثة

وبالتزامن مع الجلسة الثانية، عُقدت جلسة ثالثة ترأَسها الأستاذ محمد وراق عمر، وتحدّث فيها كلٌّ من د. عبد الغني قزيبر (أستاذ مساعد بالكلية متعددة التخصصات بالرشيدية) عن: «إعمال المقاصد في تطبيق الشريعة.. مدارك التكييف وقواعد التنزيل)، في البداية أكد الباحث اهمية مقاصد الشريعة باعتباره علمًا أصيلًا من علوم الشريعة، وقد وُلد في رحم علم أصول الفقه، وهو اليوم يُعد مفتاحًا مهمًّا في الاجتهاد المعاصر للتعامل مع القضايا المستجدة.

ومن خلال القراءة التكاملية التي تجمع فقه النص وفقه الواقع، تحاول هذه الورقة الكشف عن مرتكزات وخصائص المقاصد الشرعية، وتعميق الرؤية المقاصدية في تنزيل مقتضى الشريعة خدمة للإنسانية، بالإضافة إلى التنبيه الى ضرورة التحرّر من بعض الإشكالات التراثية التي أرهقت -كما يقول الباحث- العقل المسلم ولم تفضِ إلى رقي فكري أو بناء عمراني.

كذلك قدّم د. محمد حيدر الحبر الطيب (أستاذ مساعد بكلية التربية - جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم)، ورقة بعنوان: «منهجية تعليل الأحكام الشرعية في الاجتهادات المعاصرة.. دراسة أصولية مقاصدية»، تهدف هذه الورقة الى الكشف عن المنهجية الأصولية المعتمدة في تعليل الأحكام الشرعية في استنباط الأحكام للنوازل الفقهية المعاصرة، وذلك لأهمية التعليل؛ لأن الخطأ فيه كالخطأ في المقدّمة المؤدّي الى الخطأ في النتيجة، وقد انتبه القدامى لخطورة هذا التعليل وعلاقته بمقاصد الشريعة.

ومن خلال خمس مباحث قدّم الباحث تعريفًا للتعليل لغةً واصطلاحًا، كما قدّم أمثلة للتعليل في القرآن والسنة، بالإضافة إلى عرضه لمنهجية التعليل في الاجتهادات المعاصرة. وقد خلص الباحث إلى أن منهجية التعليل الملتزمة بمقاصد الشرع تُثبت شمولية الإسلام وعالميته ومواكبة شريعته لمستجدات العصر، داعيًا إلى الاهتمام بهذا المجال العلمي والمعرفي المهم.

كما تحدّث في هذه الجلسة كل من د. طارق عثمان علي منصور، عن «مقصد التيسير ورفع الحرج وتطبيقاته الفقهية.. دراسة تحليلية»، وحسام الدين عمر الأمين، عن «رؤية العالم بين مقاصد الدين الإسلامي وعصر الهيمنة العالمية»، كما تحدّث د. محمد بشري الخليفة عن: «الشريعة الإسلامية بين إيجابيات التطبيق وسلبيات التقصير».

وعلى هامش هذه الجلسات نُظم منبران، الأول لمناقشة تحديات إقامة الدين في النظام الاجتماعي، وتحدّث فيه د. علي عثمان محمد طه، والثاني لمناقشة تحديات إقامة الدين في النظام المعرفي، وتحدّث فيه البروفسور عبد الحميد أحمد أبو سليمان.

□ أعمال اليوم الثاني

الجلسة الأول

في اليوم الثاني من فعاليات المؤتمر عُقدت ثلاث جلسات، الجلسة الأولى ترأَّسها محمد خير قرباش أوجلو من تركيا، ومن بين الأوراق التي قُدّمت في هذه الجلسة، ورقة د.

صالح مصطفى أحمد معلى (أستاذ الاقتصاد المساعد بمعهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة - السودان).

في البداية أشار البحث إلى اغتراب الحياة الاقتصادية في عصرنا الحالي عن الدين، ما جعل الدين غامضًا في مجال الاقتصاد، ثم شرع في الكشف عن الرؤية الكلية ومفهوم إقامة الدين في الحياة الاقتصادية مؤكدًا على المبادئ الأساسية لهذه الرؤية وهي: التوحيد، الاستخلاف، العدالة، وبمقتضى هذه الرؤية فإن البشر جميعًا مُتساوون في العبودية لله عز وجل، وأصل المنشأ، وبالتالي فمفهوم الدين في المجال الاقتصادي -حسب الباحث- يقتضي أن الموارد في يد الإنسان ويجب عليه أن يوجّهها لمصلحة الجميع، وعلى كل نشاط اقتصادي أن يسعى لتحقيق العدالة الاقتصادية - الاجتماعية، وتسخير المال لحفظ المقاصد الضرورية.

وقد أشارت الورقة إلى التحدي المعرفي فيما يتعلّق بإيضاح مفهوم الدين في الحياة الاقتصادية، لأن مصدر التحدي ينبع من الحديث عن الاقتصاد الإسلامي نفسه، ومقارنته بالنظم الاقتصادية الوضعية، وكذلك تحدي تحديد الأولويات، إلى مستوى التخطيط الاقتصادي وعلى مستوى الإنفاق والحفظ والاستثمار.

كذلك قدّم د. مجدي خضر الكردي (باحث في العلوم التربوية والإنسانية)، ود. أدهم عدنان طبيل ورقة بعنوان: «تحديات تطبيق الرعاية الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة وفق الرؤيا الإسلامية»، يُعدّ الحديث عن أهمية التكافل والتآزر الاجتماعي باعتبارها من سمات المجتمعات المسلمة، أشار الباحث إلى دور الدولة في تحقيق الرفاه الاجتماعي، وتقديم الرعاية الاجتماعية وما نتج من تحديات في تطبيق هذه الرعاية في المجتمعات المعاصرة، وقد ركّز الباحث في دراسته على مجموعة من القضايا المهمة في مجال الرعاية مثل: تطبيق الرعاية الاجتماعية لكبار السن ولذي الإعاقة، وصعوبات تطبيق الرعاية الاجتماعية في ظروف صعبة، كل ذلك من منظور إسلامي.

وقد توصّلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج منها: تطبيق الرعاية الاجتماعية وفق الرؤية الإسلامية تواجه عدة تحديات، منها: الجهل بسياسات هذه الرعاية الاجتماعية - الإسلامية، وقلّة الإمكانات والوسائل التي تحتاجها الرعاية الاجتماعية، ومركزية القرار، وإهمال بعض قطاعات الرعاية ومنها قطاع المُسنين، بالإضافة إلى هيمنة القوانين الوضعية على الشؤون الاجتماعية والضمان الاجتماعي.

كذلك قدّم د. قاسم عمر أبو الخير (أستاذ مساعد بمعهد إسلام المعرفة - جامعة

الجزيرة بالسودان) ورقة بعنوان: «إقامة الدين في المجتمعات المعاصرة.. بعض تحديات التربية والتعليم». تحاول هذه الدراسة الإجابة عن سؤال مهم ومركزي وهو: ما هي أبرز التحديات التعليمية والتربوية التي تعوق إقامة الدين في المجتمعات المعاصرة، وما طبيعتها ومسبباتها؟ في محاولة لرصد هذه التحديات التي تؤثر في إعداد وتكوين المتعلمين، والبحث -كما يقول الباحث- عمَّا يمكن من وسائل وآليات لأجل توظيفها في التقليل من تلك التحديات.

كما حاولت الورقة تقديم بعض المقترحات لمواجهة بعض تحديات التربية والتعليم التي تؤثّر في جملة المصالح الكلية التي تسعى الشريعة لتحقيقها بإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة. وقد أكدت الورقة أن هذه التحديات المرتبطة بالتربية والتعليم لا يمكن عزلها عن بقية الأنظمة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهنا يكمن تحدي إعداد الفرد المسلم عبر التربية والتعليم، ليؤثّر في هذه المجالات بشكل إيجابي.

وقد قدّمت الورقة بعض المقترحات لمعالجة هذه التحديات وتجاوزها، مستخدمة المنهج الوصفي والاستقرائي التحليلي.

ومن الأوراق التي عرضت في هذه الجلسة كذلك ورقة د. عبد الله صالح بو بكر، عن «الحاكمية والاستراتيجية.. تساؤلات نقدية»، و«قضايا المرأة المعاصرة من منظور إسلامي.. اتّفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) نموذجًا» للدكتورة زينب محمد إبراهيم كساب.

الجلسة الثانية

الجلسة الثانية ترأَّسها الأستاذ ربيع حسن أحمد، وقد تحدّث فيها عدد من المشاركين، منهم د. عارف عليمي عن «دور الاجتهاد الوسطي للمدرسة الفقهية الزيتونية في تطوير التشريع المعاصر»، ود. رحاب عبد الرحمن الشريف عن «إشكالية بناء الدولة السودانية بين الرؤية الاسلامية والخبرة الواقعية»، كما قدم د. خوجلي أحمد صديق ورقة بعنوان: «اختلاف الهوية وأثره في تطبيق الشريعة»، فيما تحدّث الأستاذ إبراهيم خليل هارون عن «تجربة التشريع الإسلامي في ولاية كنو.. هيئة الحسبة أنموذجًا»، ود. محمد حمد أحمد عن «مركزية الشريعة في تشكيل وضبط المجتمع الإنساني.. الحالة السودانية نموذجًا».

الجلسة الثالثة

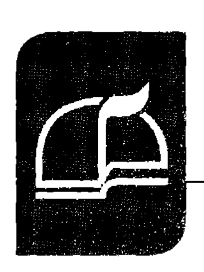
ترأَّس هذه الجلسة د. محمد الحسن بريمة، وتحدّث فيها كلٌّ من د. محمد مجذوب صالح عن «الإسلام وتحدي الدولة الوطنية في العالم الإسلامي»، ود. حسين المريميد من

سوريا عن «الاجتهاد المقاصدي وأثره في مسائل السياسة الشرعية»، كما تحدّث د. محمد الأمين الحاج عن «منهجية التعامل مع السنة النبوية وتطبيقاتها في الواقع المعاصر»، ود. عبد العاطي أحمد قدال عن «التحديات التربوية التي تحول دون تطبيق الشريعة الإسلامية»، فيما قدّمت د. مريم خضر عبد العظيم ورقة بعنوان: «التحدي في إقامة الدين في المجتمعات المعاصرة وأشكاله».

وقد نُظِّم على هامش هذه الجلسات منبران، الأول لمناقشة: تحديات إقامة الدين في النظام التربوي والتعليمي، وقد تحدّث فيه د. عبد الرحيم أحمد سالم، والثاني لمناقشة، تحديات إقامة الدين في النظام الاقتصادي والمالي، وقد تحدّث فيه الشيخ الزبير أحمد الحسن.

وفي اليوم الثالث نظّمت ثلاثة منابر لمناقشة: تحديات إقامة الدين في النظام الإعلامي والثقافي، وتحديات إقامة الدين في النظام السياسي، وتحديات إقامة الدين في النظام التشريعي والعدلي والقانوني.

بعدها تُلي البيان الختامي في الجلسة الختامية بكلمات لمعهد إسلام المعرفة، وجامعة الجزيرة، ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي.





إعداد: محمد دكير

العدالة أساسًا ومقصدًا
تأملات في بناء المجتمع القرآني

الكاتب: محمد رضا حكيمي.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ١٨١ من الحجم الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

يعتبر الإسلام دينًا اجتماعيًّا، اهتمّ بالفرد كما اهتمّ بالمجتمع، ويظهر ذلك في الأبعاد الاجتماعية للعبادات التي وإن كانت تسعى إلى الكمال والسمو الفردي، إلَّا أن لها تجلّيات اجتماعية واضحة تساهم في استقرار وانتظام ورقي المجتمع. من هنا ينطلق الكاتب ليبحث عن الأسس التي يقوم عليها الاجتماع القرآني ليصل إلى أن العدالة والصلاة هما ركنان يقوم عليهما بناء المجتمع بحسب القرآن الكريم، ما جعله يدعو إلى الاهتمام بالصلاة وتحويل مفهوم العدالة من شعار إلى فعل اجتماعي.

ينقسم الكتاب الى خمسة فصول، الفصل الأول وتحت عنوان: بناء المجتمع رؤية قرآنية، تحدّث الكاتب عن الصلاة والعدالة باعتبارهما ميزتين للمجتمع القرآني. أما

الفصل الثاني فقد خصّصه للحديث عن محاور العدالة كالتوحيد والنبوة والمعاد والعقل والقرآن وعالمية الإسلام، ومعيارية ولاية الأمر والتقوى وحفظ الدين بين الشرائح الاجتماعية والعدالة في الأسرة وغيرها من المحاور الأخرى.

الفصلان الثالث والرابع خصّصهما المؤلف لتعريف العدالة من وجهة نظر الإمام الصادق عليه السلام، وأبعاد السيرورة: مدخل إلى معرفة الدعاء، حيث تحدّث مفصلًا عن لغة الدعاء وفلسفته وتجلياته، وآثاره وأبعاده التربوية.

وأخيرًا خصّص الفصل الخامس للحديث عن السياسة العامة للإسلام، وعن اتحاد الجماهير الإسلامية والأمة الواحدة ومحاور الحركة والعمل.

دلالات عددية وحسابية في القرآن الكريم

دراسة في إشكالية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم

الكاتب: روحية الحاج.

الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

الصفحات: ٢٧٢ حجم كبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

ليس القرآن كتاب علم طبيعي أو رياضيات أو فيزياء، لكنه احتوى على الكثير من الإشارات العلمية المرتبطة بخلق السماوات والأرض، وكذلك بعض الحقائق العلمية، ما جعل البعض يهتمّ بها ويدرسها في إطار ما يسمّى بالإعجاز العلمي.

في هذا الكتاب محاولة للكشف عن علاقة القرآن الكريم بالرياضيات وهل تكشف آياته عن شموليته للرياضيات وعلم الحساب والإحصاء؟ هذا ما تحاول مؤلفة هذا الكتاب تسليط الضوء عليه من خلال ثلاث فصول.

حيث خصّصت الفصل الأول للتعريف بمفهوم الرياضيات وتطوّره وعلاقته بالحساب، وعلاقة الرياضيات بالإعجاز القرآني، كما تحدّثت عن مساهمة علماء المسلمين في تطوير العلوم الرياضية.

أما الفصل الثاني فخصّصته للحديث عن الأعداد والعمليات الحسابية في القرآن الكريم، حيث عرّفت الإعجاز وأوضحت معالمه في القرآن، كما تحدّثت عن الأعداد ومدلولاتها والعمليات الحسابية وخصوصية بعض الأرقام والأعداد الواردة في القرآن الكريم.

الفصل الثالث خصّصته المؤلفة للحديث عن الزمن والهندسة في القرآن، حيث استعرضت الفرق الحسابي بين التقويم الشمسي والقمري في القرآن، والمعجزة الرياضية بين التقويم الشمسي والقمري في سورة الكهف.

و أخيرًا تحدّثت عن الفرق بين السَّنة والعام والحول ومدلولها في القرآن الكريم.

دراسات في علم الكلام الجديد

الكاتب: حسن يوسفيان.

ترجمة: محمد حسن زراقط.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي-بيروت.

الصفحات: ٥١٠ من الحجم الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

شهد البحث في تجديد علم الكلام الإسلامي، اهتمامًا كبيرًا أواخر القرن الماضي،

وقد طُرحت نظريات عدة لهذا التجديد وأهميته ومدى الحاجة إليه، وقد أثمرت النقاشات حول هذا الموضوع ولادة مصطلح جديد هو مصطلح علم الكلام الجديد، حيث ظهرت مجموعة من الكتب والدراسات تنتصر لهذا العلم الجديد، وتُنظِّر وتقترح أفكارًا جديدة اختُلف حولها بين مؤيد ومعارض.

هذا الكتاب ومن خلال فصوله الاثني عشر، يحاول تسليط الضوء على هذا المصطلح والمجالات التي يبحث فيها والنظريات المطروحة مع تقويمها ونقدها.

في الفصلين الأول والثاني تحدّث المؤلف عن الدين والدراسات الدينية، حيث عرّف الدين وعلاقة فلسفة الدين بالكلام الجديد. أما الفصلان الثالث والرابع فقد شرع فيهما بالبحث في القضايا الأساسية في علم الكلام باستعراض البراهين العقلية لإثبات وجود الله والبحث في صفاته والطريق إلى معرفة هذه الصفات.

الفصل الخامس خصّصه لمناقشة قضية وجود الشر في نظام الخلق، فيما خصّص الفصل السادس للحديث عن الحاجة إلى الدين والوظيفة الاجتماعية له، كما تحدّث في الفصل السابع عن لغة الدين والوحي.

الفصلان الثامن والتاسع خصّصهما للحديث عن العقل والوحي وتعدّد المقاربات لهما، وكذلك التجربة الدينية، من حيث طبيعتها وتفسيرها وأسباب المقاربة التجريبية لها. وأخيرًا خصّص الفصول المتبقية لمناقشة مجموعة من القضايا والإشكاليات التي اهتمّ بها علم الكلام الجديد مثل: التعددية الدينية وأنواعها والأدلة الفلسفية عليها، وموقع الدين في المجتمع، من حيث المجال والحدود والعلاقة بالسياسة، وعلاقة الدين بالأخلاق، والبرهان الأخلاقي لإثبات وجود الله.

المنهج الجديد في تربية الطفل
الرؤية الإسلامية للأبعاد والميادين

الكاتب: سامر عجمي.
الناشر: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية – بيروت.
الصفحات: ٥١٠ الحجم الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠١٦م.

يقدّم هذا الكتاب من خلال ثمانية فصول ومجموعة من الدروس، أطروحة متكاملة لمنهج جديد في تربية الطفل، وفق الرؤية الإسلامية، بأبعادها المتكاملة وأهدافها الساعية نحو الهداية والتزكية والكمال.

في الفصل الأول وتحت عنوان تربية الطفل المفهوم والهدف، خصّص المؤلف الدرس الأول للحديث عن مفهوم تربية الطفل في ضوء تحليل الشبكة المعنائية، فيما خصّص الدرس الثاني لمفهوم التربية في العلوم التربوية المعاصرة، أما الدرس الثالث فقد تحدّث فيه عن الهدف من تربية الطفل.

وخصّص الفصل الثاني للحديث بالتفصيل عن الطفولة: مفهومها، مراحلها وطبيعتها من خلال مجموعة من الدروس التي عالجت مفهوم الطفولة في الفقه التربوي، وتقسيم مراحل الطفولة في النصوص الإسلامية، وأبعاد هوية الطفل وقواه النفسية، بالإضافة إلى الحديث عن فطرة الطفل بين الخير والشر والحياد.

أما الفصل الثالث فقد خصّصه للحديث

عن النظرة إلى إنجاب الأطفال وأهميتهم في حياة الأسرة والمجتمع، وأسباب الامتناع عن إنجابهم.

فيما خصص الفصل الرابع للحديث عن الولاية التربوية على الطفل: مفهومها وأدلتها، شروطها وحدودها.

أما الفصلان الخامس والسادس فقد خصّصهما المؤلف لمناقشة العوامل المؤثرة في تربية الطفل، ومُمهدات تربية الطفل قبل الولادة. فيما خصص الفصلين الأخيرين للحديث عن حقوق الطفل العامة وحقّه في الرضاعة الطبيعية.

مفاهيم ومعتقدات بين الحقيقة والوهم

الكاتب: حسين الخشن.
الناشر: دار الانتشار العربي - بيروت.
الصفحات: ٤٢٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٤م.

عادةً ما تُصاب الأديان والمعتقدات والأيديولوجيات الدينية بالاختلال في الفهم أو الزيادة أو التحجّر على بعض التفاسير بعد وفاة الرسل ومؤسسي الأديان والمذاهب الوضعية. كما أن عامل الزمن وبُعد الخلَف عن السلف المؤسسين لهذه الأديان والمذاهب، يؤثر سلبًا في الفهم أو الجمود على بعض المظاهر، كما يؤثر في الزيادات التي قد تختلف مع المفاهيم الأصلية التي جاء بها أصحاب هذه الأديان والمذاهب، هذه الظاهرة السُّنَّة لم يسلم منها دين أو مذهب سواء سماويًّا كان أم وضعيًا من صنع الإنسان.

في هذا الكتاب يناقش صاحبه عددًا من الظواهر والمعتقدات التي تحسب على الإسلام أو تلبس لباس الدين والتدين لكنها في واقع الأمر، تعتبر تحريفًا وخللًا في الفهم أو التطبيق الذي وقع بعد تقادم الأزمان، وقد أصبحت جزءًا من الدين لكن سلبياتها تدفع بالمفكر التجديدي إلى كشفها والتحذير منها وبيان الموقع الشرعي الحقيقي منها.

من بين هذه الظواهر السلبية التي ليست من الدين كما يقول الكاتب وإن حسبت عليه أو أوجد لها أصحابها مبرّرات من خلال النصوص الدينية مثلًا: ادعاءات العلم بالغيب من طرف البعض، والسقوط في التواكل بعنوان التوكّل على الله، الاهتمام بالتنبؤات الفلكية والتنجيم والاعتقاد بنحوسة الأيام وسعودتها، ومفاهيم الحظ والتشاؤم، والإصابة بالعين، والتأثير السلبي لهذه المفاهيم في السلوك الاجتماعي لدى البعض، وكذلك الاهتمام السلبي بالأحلام والمنامات.

أما على مستوى السلوك، فهناك الكثير من التصرّفات التي يجب إعادة النظر فيها مثل: زواج القاصرات وصغار السن بمبررات شرعية، أو التمييز بين المسلمين على أساس بعض المعتقدات الخاصة.

من الظواهر السلبية الأخرى التي تناولها الكاتب بالتحليل والنقد والمراجعة، قضية الكرامات وعلاقتها بالخرافات، وعلاقة الدعاء بقانون الأسباب والمسببات، وغيرها من المظاهر السلبية الأخرى. وقد ناقش الكاتب جميع هذه التقاليد والأعراف والمفاهيم الخاطئة وبيّن وجه التناقض فيها وبُعدها عن الدين والفهم الصحيح له.

آراء علماء الاسلام في التكفير

الكاتب: الشيخ دياب المهداوي.
الناشر: دار الملاك - بيروت.
الصفحات: ١٧٠ من الحجم الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٥م.

بعد التداعيات السلبية لظاهرة التكفير، والآثار المدمرة لتكفير المسلمين بعضهم لبعض على وحدة الأمة الدينية والاجتماعية والسياسية، تصدّى عدد من الكتّاب والمفكرين لمواجهة هذه الظاهرة لمعرفة أسبابها ومعالجة آثارها ونقد الشبهات التي ينطلق منها التكفيريون.

هذا الكتاب، يحاول تسليط الضوء على الآثار السلبية لظاهرة التكفير من خلال البحث في تراث العلماء القدامى، لمعرفة آرائهم في تكفير المسلمين، وكيف نظروا إلى القضايا العقائدية والفقهية المختلف فيها بين المسلمين والتي بسببها يكفر البعض الآخرين.

يتكوّن هذا الكتاب من أربعة فصول ومقدمة تفصيلية حول الموضوع. في الفصل الأول تحدّث الكاتب عن إدانة تكفير أهل القبلة من طرف الرسول ﷺ، كما ناقش بالتفصيل موضوع التوسل والاستغاثة بالأنبياء والأولياء، والصلاة عند قبورهم، مستشهدًا بتوسل الخليفة عمر بن الخطاب بعم النبي ﷺ.

أما الفصل الثاني فخصّصه للحديث عن مكانة بيوت الأنبياء في القرآن الكريم، وكيف أن صيانة آثارهم تعتبر من المودة وتعظيم الشعائر، مفندًا الشبهات في هذا المجال، كما تحدّث عن جواز التبرك بهذه الآثار، والنذر للنبي وللأولياء الصالحين.

الفصل الثالث وتحت عنوان: التكفير، تحدّث الكاتب بالتفصيل عن مفهوم التكفير، مؤكدًا أن الأصل هو عدم التكفير ووجوب التمحيص وعدم التسرّع في التكفير، كما تحدّث عن التكفير من منظار القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وأقوال الصحابة وأهل البيت والسلف من الأئمة والعلماء.

وأخيرًا خصّص الفصل الرابع لاستعراض آراء الفقهاء والمتكلمين من علماء المذاهب بعد القرن الثالث، في موضوع تكفير أهل القبلة والمخالف في المذهب، ليصل إلى خلاصة مفادها: تهافت دعاوى التكفير لدى التيارات التكفيرية المعاصرة.

علم الأديان
تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله

الكاتب: خزعل الماجدي.
الناشر: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - بيروت.
الصفحات: ٦٢٤ الحجم الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

يرى الكاتب أن علم الأديان وعلى أهميته وما حقّقه من تراكمات مهمة على مستوى البحوث والدراسات، إلّا أنّ أحدًا -كما يقول- لم يسأل: أين كل هذا من علم إنساني جديد يعتني عناية أكاديمية وعلمية بالأديان؟ ذلك هو علم الأديان...

من هنا يحاول هذا الكتاب ملء هذا الفراغ من خلال ستة أبواب وعشرين فصلًا.

في الباب الأول تحدّث المؤلف عن تعريف الدين والعلم، لغة واصطلاحًا مستعرضًا نظرية نشوء الدين ومكوناته وأهمية علم الأديان.

أما الباب الثاني فقد خصّصه للحديث عن تاريخ علم الأديان وجذور نشأتها ابتداء من الحضارات القديمة ووصولًا إلى منتصف القرن التاسع عشر. فيما تناول في الباب الثالث تطوّر علم الأديان من ماكس مولر وإلى بداية القرن الحادي والعشرين. كما قدّم في هذا الباب تعريفًا واسعًا بعلماء الأديان وعلماء العلوم الإنسانية الذين اهتموا بالأديان بطريقة علمية.

أما الباب الرابع فقد خصّصه للحديث عن علم الأديان المتخصّص في أهم الأديان المعروفة القديمة والمعاصرة. فيما خصّص الباب الخامس لشرح مكونات علم الأديان الداخلية مع مناقشة العلوم الخاصة بالمكونات الوظيفية لهذا العلم.

و أخيرًا، ناقش في الباب السادس الفرق بين الماضي والحاضر ومستقبل الأديان، والسبل المختلفة التي يمكن لعلم الأديان دخولها لدراسة ومعالجة الأديان في الماضي والحاضر.

إشكالية فهم النصوص المرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة

الكاتب: عبد الأمير كاظم زاهد.

الناشر: دار الانتشار العربي - بيروت.

الصفحات: ٦٤٠ من الحجم الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

يُعالج هذا الكتاب إشكالية مهمة وخطيرة، تتعلّق بتعدّد الفهم للنصوص الأساسية والمرجعية لدى الحركات والأصوليات الإسلامية المعاصرة، وما نجم عن هذا التعدّد والاختلاف من تغيير في المواقف تجاه الكثير من القضايا الدينية والفكرية والاجتماعية المطروحة على بساط البحث والتطبيق في الواقع المعاصر.

يتكوّن الكتاب من أربعة فصول ومجموعة كبيرة من المباحث والمطالب...

في الفصل الأول، وتحت عنوان: الدراسات السابقة في موضوع الأطروحة، قدم الكاتب عرضًا إجماليًّا للدراسات السابقة والدراسات الخاصة للفكر السلفي، وقد تبيَّن له تعدّد المواضيع المتناولة في هذه الدراسات، عن الصحوة والتوحيد والجهاد وتطوّر المراجعات في تجربة الاسلام السياسي... إلخ

في الفصل الثاني وتحت عنوان: الأصولية الإسلامية.. المفهوم، السمات والجذور التاريخية، تحدّث المؤلف عن مفهوم الأصولية الإسلامية وأنواعها والسمات العامة للأصوليات الإسلامية المعاصرة، والجذور التاريخية لها.

أما الفصل الثالث فقد خصّصه للحديث عن المتغيّرات العقائدية في الفكر الأصولي الإسلامي المعاصر، من خلال تسليط الضوء على عقيدة السلف والتوحيد، وما طرأ عليها من تحوُّلات، وكذلك مفاهيم الولاء والبراء والحاكمية وعقيدة الفرقة الناجية.

وأخيرًا، خصّص الفصل الرابع للحديث عن المتغيرات الفقهية في الفكر الأصولي الإسلامي المعاصر، حيث ناقش فقه الجهاد، وفقه الدعوة والأمر بالمعروف، وفقه دار الإسلام ودار الحرب، وصولًا إلى فقه التكفير، منتقدًا الأسس الدينية لفقه التكفير، ومسلطًا

الضوء على المتغيِّرات الأصولية لهذا الفقه.

السلفية والسلفيون الهوية والمغايرة
قراءة في التجربة اللبنانية

الكاتب: د.عبد الغني عماد.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي -بيروت.
الصفحات: ٣٣٥ حجم وسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

إن دخول التيارات السلفية المشهد الدعوي والسياسي وتشكيلهم تيارات وأحزاب سياسية في أكثر من دولة عربية ومسلمة، جعل أنظار الباحثين تتّجه لدراسة ظاهرة ما يسمّى اليوم بـ«الحركات السلفية» من حيث مرجعيتها الفكرية والعقائدية وأهدافها السياسية وأساليبها الحركية والجهادية لتحقيق هذه الأهداف، وكذلك توجيه النقد لبعض مواقفها المتطرّفة تجاه المخالف لها مذهبيًا وسياسيًا.

يتكوّن هذا الكتاب من بابين وعدة فصول.

في الباب الأول وتحت عنوان: السلفية والسلفيون.. تشعب الدعوة وبروز التيارات، تحدّث الكاتب في الفصلين الأول والثاني عن البُعد التاريخي للسلفية، والبعد المعرفي للسلفية.

أما الفصلان الثالث والرابع فخصّصهما الكاتب للحديث عن السلفية العلمية أو الألبانية، والسلفية الحركية أو السرورية. فيما خصّص الفصلين الخامس والسادس للحديث عن السلفية الجامية والسلفية الجهادية. وأخيرًا تحدّث في الفصل السابع عن إشكالية المنهج السلفي بين التاريخ والنص والعقيدة والآخر.

في الباب الثاني، وتحت عنوان: السلفية والسلفيون.. إشكالية العبور من الدعوة إلى السياسة - لبنان نموذجًا، تحدّث الكاتب في الفصل الأول عن النشأة والبدايات.. خصوصية مجتمع المدينة، فيما خصّص الفصل الثاني للحديث عن أبناء الأمير ومريدو الدعوة.. التعدد والصدام...

أما الفصل الثالث فتحدّث فيه عن ظاهرة عودة السلفيين الحركيين للظهور: ربيع الثورات. فيما تحدث في الفصل الرابع عن السلفية الجهادية: البحث عن ملاذ آمن... الفصلان الخامس والسادس خصّصهما الكاتب للحديث عن حركات فتح الإسلام وكتائب عبد الله عزام... أما الفصول السابع والثامن والتاسع فتحدّث فيهما عن: جبهة النصرة وتنظيم الدولة... والاسلاميون في المخيمات الفلسطينية، محاولات التوحد والتوحيد...

الفقه الجنائي في الإسلام
الردة نموذجًا

الكاتب: الشيخ حسين أحمد الخشن.
الناشر: دار الانتشار العربي - بيروت.
الصفحات: ٣٥٩ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٥م.

أثار حدُّ الردة ولا يزال يثير الكثير من النقاش والجدل حوله، باعتباره -حسب بعض المنتقدين له- عقوبة بدنية قاسية تتنافى مع كرامة الإنسان وحرية اختيار المعتقد والرأي، ومثالًا على الإكراه الديني المرفوض. في المقابل دافع الفقهاء عن هذا الحد واعتبروه عقوبة عادلة في

حق من يعتدي على الحقيقة الدينية، ويساهم بارتداده في التشكيك في الحقائق الدينية، ويثير البلبلة والتشكيك داخل المجتمع الإسلامي. كما قدموا مجموعة من المبررات الأخرى للدفاع عن هذه العقوبة. لكن الجدال والنقاش لا يزال محتدمًا.

هذا الكتاب يقدم مساهمة متميزة لدراسة موضوع الردة، دراسة فقهية تستوعب مجمل الآراء الفقهية والفكرية في الموضوع، مع الكشف عن الجوانب الغامضة والأسئلة المثارة حاليًّا.

يتكون الكتاب من سبعة فصول وتمهيد تحدث فيه عن العلاقة الجدلية بين الإسلام والحرية، وأهمية البحث في موضوع الردة.

في الفصل الأول وتحت عنوان: قتل المرتد نظرة في المبررات الدفاعية، تحدث المؤلف عن الردة والحرية، والفتنة والردة الفكرية، وعلاقة الردة بالتمرد على التوحيد والفطرة والاعتداء على الدين.

الفصلان الثاني والثالث خصصهما المؤلف للحديث عن تعريف المرتد وأقوال الفقهاء في شروط الارتداد وطبيعة الحد وماهيته.

أما الفصلان الرابع والخامس فخصصهما لمعالجة موضوع دور الزمان والمكان في ثبوت حد الردة أو سقوطه، وأدلة حد الردة إثباتًا ونفيًا لدى المذاهب الفقهية الإسلامية.

الفصل السادس خصصه المؤلف للحديث عن حركة الزندقة في التاريخ الإسلامي، وكيف تعاطى المسلمون والمجتمع الاسلامي مع ظاهرة الإلحاد.

وأخيرًا، تعرض في الفصل السابع لحركة الردة بعد وفاة الرسول ﷺ، والملابسات والأخطاء التي شابت ما يسمى حروب الردة.

دعوة للمشاركة في مؤتمر دولي بعنوان:

مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة/ تونس: ١٨ - ٢٠ نيسان (أبريل) ٢٠١٧م

□ أولًا: فكرة المؤتمر

القرآن الكريم هو الكتاب الأخير الذي ختم الله سبحانه به الرسالات السماوية ليكون هدى ورحمة للناس إلى يوم البعث. ولذلك لا عجب أن يكون موضوعًا للدراسات المتواصلة تفسيرًا وتأويلًا وبحثًا. وقد تواصلت هذه الدراسات عبر العصور، وشهدت جهودًا كبيرة تنوّعت في مناهجها واتّجاهاتها واختلفت في أغراضها ومقاصدها، وشارك فيها مؤمنون يبتغون الهدى في القرآن الكريم، وجاحدون من أهل الفتنة والزيغ، يسعون للتشكيك فيه وتحريفَ كَلِمِهِ عن مواضعه. وليس من المتوقع أن تتوقّف هذه الدراسات ما دام على الأرض مؤمنون وجاحدون.

ولم يكن موضوع البحث عن مقاصد القرآن غائبًا عن هذه الدراسات، لكثرة ما تحدَّث القرآنُ الكريم نفسُه عن مقاصده، لكن غلبة مقاصد الباحثين على مقاصد القرآن كانت -في كثير من الأحيان- تُلَوِّن مناهج البحث ونتائجه، وتُهَمِّشُ مقاصد القرآن. وقد تنبَّه بعض الباحثين في العقود الأخيرة إلى ضرورة الاهتمام بالدراسات المقاصدية للقرآن الكريم، انطلاقًا من الإيمان بأنّ كل ما ورد في القرآن الكريم من الألفاظ والمعاني لم يأتِ عبثًا، ولم يقتصر على ترشيد

حياة الفرد الإنساني وصلاحه في الدنيا وحسن مصيره في الآخر، وحسب، وإنما كان بالإضافة إلى ذلك يعالج قضايا الحرية والعدل في حياة المجتمع والأمة، ويستهدف بناء الحضارة والعمران، وحفظ نظام العالم. وهذه المقاصد لا يفرضها الباحث في القرآن الكريم تعسّفًا وتكلّفًا، وإنما هي قائمة واضحة في البنية القرآنية من جهة، وأصيلة عميقة في فطرة الله التي فطر عليها الفرد الإنساني والمجتمع البشري. فما مقاصد القرآن الكريم العامة؟ وما مقاصده الخاصة ببناء الحضارة والعمران؟ وكيف يمكن الكشف عنها في نصوص القرآن الكريم؟ وإذا صحّ القول بأن الدراسات القرآنية السابقة قد قصّرت في الكشف عن تلك المقاصد الخاصة بالحضارة والعمران، فَلِمَ كان الأمر كذلك؟

لقد شهد التراث الإسلامي منذ عصر مبكر حديثًا مستفيضًا ومتواصلًا عن مقاصد الشريعة، وأصبح مبحث مقاصد الشريعة مبحثًا مهمًّا في علم أصول الفقه، لا يقتصر على الأحكام الشرعية التي يمكن استنباطها من النصوص، وإنما يسبر النتائج والمآلات المترتبة على الالتزام بهذه الأحكام. وكما ارتبطت المقاصد بالأحكام الشرعية ومآلاتها، فإنها ارتبطت كذلك بمبحث العلل التي جاءت الأحكام من أجلها. وشهدت السنوات الأخيرة اهتمامًا ملحوظًا بمبحث مقاصد الشريعة، وما إذا كان سيبقى مبحثًا ضمن علم أصول الفقه أو يحتاج إلى أن يتطوّر ليصبح علمًا قائمًا بذاته. فما علاقة مقاصد الشريعة بمقاصد القرآن الكريم، وكيف تتّصل مقاصد القرآن الكريم بموضوعات مآلات الأحكام وعللها؟ وكيف أثّرت طرق تصنيف العلماء لمقاصد الشريعة في تصنيفهم لمقاصد القرآن؟

إن حرص العلماء على بيان مراد الله عز وجل في كتابه بقدر الطاقة البشرية يؤكّد اتّفاقهم على حضور البعد المقاصدي. وقد تمثّل هذا الحضور فيما جاء به القرآن الكريم من مضامين، أو في العلل والحِكم والمعاني المستنبطة منه، أو في المقاصد الكلية والعليا والعامة التي يمكن تحصيلها من مجموع أدلة الخطاب القرآني أو مجموع المعاني والحِكم والعلل. ولكن آراء العلماء قد تنوّعت في طريقة تصنيف هذه المقاصد وترتيبها (أصلية وتبعية، عامة وخاصة، كلية وجزئية، عالية وقريبة... إلخ)، وبيان علاقتها بالمضامين القرآنية؛ فما مناهج العلماء في تقسيم مقاصد القرآن؟ وما الأسس التي اعتمدوا عليها في هذا التقسيم؟ وما الاعتراضات التي يمكن أن توجّه إلى تلك المناهج؟ وما مستويات مقاصد القرآن؟ وما أنواعها؟ وما مراتبها؟

إن تجلية الحِكَم من كل ما جاء به القرآن الكريم، سيكشف عن المصالح التي جاء القرآن الكريم لتحقيقها، من سعادة الإنسان ومصلحته وتقرير ما فيه فائدته ونفعه، وتجلية المنهج القرآني في معالجة القضايا الإنسانية، وإثبات فاعلية هذه المصالح على أساس صلتها

بالفطرة البشرية، ومن ثمّ الإسهام في حلّ بعض الإشكالات الناتجة عن سوء فهم للقرآن الكريم، ولا سيما في هذا العصر، فضلًا عن توظيف هذه المقاصد بصفتها مصالح تحقّق نهضة المسلمين وبناء حضارتهم. فما العلاقة بين المصالح والمقاصد؟ وما أهمية المقاصد القرآنية في تحقيق مصالح الإنسان وبناء المنظومة الحضارية القرآنية؟

اختلفت تصنيفات الباحثين لمقاصد القرآن باختلاف منطلق كل واحد منهم؛ فمنهم منطلقه من الواقع، وبعضهم من جهود السابقين، وآخرون من الآيات، أو من السورة، وثمة من انطلق من الموضوعات، ومنهم مما أكّدته وكرّرته آيات القرآن، وبعضهم من خصائص المكي والمدني. ونجد عددًا من الباحثين قد اعتمد مقاصد الشريعة أساسًا لتصنيف المقاصد. كذلك اختلفت مقترحات الباحثين في معايير ترتيب المقاصد، فمنها ما كان حسب حاجة الناس كالعلم، ومنها حسب درجتها في الكمال، أو التفريق بين الغاية والوسيلة، والأصلي والتبعي، أو مراعاة الترتيب النزولي من خلال خصائص المكي والمدني، أو المتّفق عليه في رسالات الأنبياء...؛ فما المنطلق الذي يمكن اعتماده في التصنيف المقاصدي بهدف بناء المنظومة المقاصدية القرآنية؟ وما معيار ترتيب مقاصد القرآن؟

إن الكشف عن المقاصد القرآنية يفرض البحث في مسالك وطرق تحصيلها. ومن هذه المسالك: المسالك الأصولية من: (الاستقراء، وأدلة القرآن الكريم الواضحة الدلالة، ومسالك الكشف عن العلة)، دون أن يعني ذلك تحييد أصول التفسير كالتفسير بالسنة أو قرينة السياق المقالي والحالي، وكذلك المسالك البلاغية التي لا بدّ منها للكشف عن المقاصد القرآنية؛ إذ من خلالها يتجلّى البعد التأثيري الإقناعي التواصلي للقرآن الكريم، غير المنفصل عن جميع المقاصد القرآنية، وبها يتم التمييز بين مستويات الدلالة. فما مسالك (طرق) الكشف عن المقاصد القرآنية؟ وما دور هذه المسالك في بناء منظومة المقاصد القرآنية؟

أسهمت مناهج تفسير القرآن الكريم واتجاهاته في إعطاء بُعد آخر للكشف عن المقاصد القرآنية مع اختلاف غايات هذه المناهج وهدفها عن الاتجاه المقاصدي؛ فمن أهم المناهج الخادمة لهذا الاتجاه منهج التفسير الموضوعي الذي يدرس موضوعًا محدّدًا من الموضوعات القرآنية، مع ملاحظة الفرق بين الموضوع القرآني والمقصد القرآني. فما المقصود بالتفسير المقاصدي، وما أهميته، وما إجراءاته؟ وما أهمية الاتجاهات والمناهج التفسيرية في الكشف عن مقاصد القرآن؟ وما أوجه الاتّفاق والاختلاف بين الاتجاه المقاصدي القرآني والمناهج التفسيرية الأخرى؟

إن النظر في حالة مقاصد القرآن الكريم يستدعي إجراء دراسات علمية حول

مقاصد القرآن الكريم، لا سيما أن الجهود التي بُذلت حول مقاصد الشريعة يفوق بدرجات كبيرة ما بُذل حول مقاصد القرآن الكريم. وفي هذا السياق لا يستطيع المرء أن ينكر الجهود التي بُذلت في سبيل الكشف عن مقاصد القرآن الكريم، وسلّطت الضوء على أهميتها في البناء الحضاري للأمة، ولكن ثمة حاجة لاستكشاف المزيد من هذه المقاصد، وتفعيلها في مختلف المجالات، وبلورتها في شكل منظومة تعين الفرد والمجتمع والأمة على تفحّص طريق النهوض، ومن ثم الإسهام في بناء الإنسانية على منهج رباني قويم. هذا يطرح مراجعة صورة الإنسان المنتجة على هامش الفهوم البشريّة - التاريخيّة للنصّ القرآني، أو تلك المنضّدة في غير الفضاء القيمي الإسلامي والتي أنتجت نماذج فكريّة وصور ماديّة هجينة لا تتساوق وقبليّات المجتمع الإسلامي إن اقتبست بكلّ مكوّناتها الفكريّة وشحناتها الأيديولوجيّة.

ومن ثمّ أصبح الحديث عن إعادة قراءة العقل الإسلامي في لغة تعويميّة تسعى إلى وضعه في خانة المتّهم، من حيث كونه رافدًا من روافد الجذب إلى الماضي غير ممحّصة بين الأنموذج المرجعي والتجربة التاريخيّة للمرجع، وهو يطرح إشكاليّة الغيريّة وثقافة السلم الاجتماعي والإقليمي والكوني، ويضعها ضمن راهنيّة تتطلّب الاشتغال والمراجعة الحينيّة والواعية بعيدًا عن الانفعال السلبي أو التهوّر الفكري الصدامي الأصولي بمعناه الأيديولوجي، لا بمعناه الفقهي - العلمي، والعمل على عرض الممارسات الإجرائيّة والنماذج المتداولة على التشكيلات النظريّة التي انبرت منها.

وربما يأتي هذا المؤتمر ليشكّل حلقة من حلقات الكشف عن تجليات مقاصد القرآن في مجالات الحياة، متخذين البناء الحضاري وعمران العالم مناطًا محددًا لمقاصد القرآن.

◻ ثانيًا: أهداف المؤتمر

١- بيان مفهوم المقاصد القرآنية. وأوجه الاتفاق والافتراق مع مقاصد الشريعة.
٢- الكشف عن أنواع المقاصد القرآنية ومستوياتها.
٣- ترتيب المقاصد القرآنية بهدف بناء منظومة الموازين والقيم الحضارية القرآنية.
٤- إبراز البعد التعليلي للقرآن الكريم وملاحظة معقولية المقاصد ورعاية المصالح في القرآن الكريم.
٥- بيان الحاجة إلى التفسير المقاصدي للقرآن الكريم والخصائص المميزة لهذا التفسير وخطواته.
٦- تفعيل مقاصد القرآن الكريم في بناء شخصية المسلم المعاصر وإسهامه في الحضارة المعاصرة وبناء الإنسانية.

٧- العمل على تطوير برامج ومشاريع تستند إلى مقاصد القرآن في بناء الحضارة والعمران.
٨- تقويم الدراسات المعاصرة بصورتيها الأهليّة والوافدة المشتغلة على النصّ القرآني: الفهم المقاصدي وجدل المعنى والمغزى.

◻ ثالثًا: محاور المؤتمر

المحور الأول: مقاصد القرآن الكريم: المفهوم والأسس والمنطلقات

١- مفهوم مقاصد القرآن: دراسة تأصيلية تحليلية نقدية.
٢- العلاقة بين مقاصد القرآن وغيرها من المقاصد: كالعلاقة بين مقاصد القرآن ومصادر التشريع، والعلاقة بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، والعلاقة بين مقاصد القرآن والتفسير وأصوله.
٣- موقع مقاصد القرآن من علوم الشريعة.
٤- الأسس والمنطلقات: دراسة نقدية تحليلية: الموروث والدراسات المعاصرة: قراءة في المرجعيّات.

المحور الثاني: أهمية مقاصد القرآن الكريم

١- مدخل لفهم رسالة الدين الخاتم بالاستناد إلى هدي القرآن الكريم.
٢- استحضار مقاصد القرآن في القراءة والتلاوة والتأويل والتدبّر.
٣- بناء الفهم القرآني لمقاصد السنة النبوية وموقعها في الاجتهاد الفقهي.
٤- اعتماد مقاصد القرآن ميزانًا لضبط السلوك البشري في الحياة الفردية والاجتماعية.
٥- بناء منهج للتفسير المقاصدي (تفسير القرآن في ضوء مقاصده).
٦- توظيف مقاصد القرآن في بناء رؤية لنظام العالم تقوم على الكرامة الإنسانية والحرية والعدل.

المحور الثالث: مقاصد القرآن الكريم: الأدبيات والتنظيرات: دراسة استقرائية وتحليلية ونقدية وتقويمية للكتب والدراسات والتنظيرات والأفكار

١- الجهود التأصيلية للعلماء السابقين وحضور موضوع مقاصد القرآن في كتب التراث الإسلامي بصورة عامّة، وصلة هذه المقاصد بالتطوّر الحضاري البشري بصورة خاصة.
٢- جهود المعاصرين في موضوع مقاصد القرآن: محمّد إقبال، وابن عاشور محمد،

العزيز الحبابي...

٣- موقف المعارضين من الدراسة المقاصدية للقرآن الكريم: دراسة تأصيلية نقدية: مشروع المدرسة العقليّة العربيّة المعاصرة و الاستشراق، إلخ.

المحور الرابع: مسالك وطرق الكشف عن مقاصد القرآن في البناء الحضاري والعمران

١- المسالك الأصولية كالاستقراء وأدلة القرآن الكريم الواضحة الدلالة ومسالك الكشف عن العلة، إلخ.

٢- المسالك الخاصة بالمفسرين كالمسالك البلاغية ودور الاتجاهات والمناهج التفسيرية في بيان المقاصد، إلخ.

٣- مسالك مقترحة وفق منهجية علمية جديدة في بيان مقاصد القرآن.

المحور الخامس: تصنيف مقاصد القرآن وترتيبها بهدف بناء الحضارة والعمران: دراسة استقرائية نقدية تحليلية

١- خارطة المقاصد القرآنيّة.

٢- أنواع معايير التصنيف المقاصدي.

٣- ترتيب المقاصد القرآنية.

المحور السادس: نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم

١- منهج التفسير المقاصدي وعلاقته بالمناهج الأخرى في التفسير.

٢- أهمية التفسير المقاصدي وضرورته.

٣- متطلبات التفسير المقاصدي وإجراءاته.

المحور السابع: دراسات تطبيقية لتوظيف مقاصد القرآن

١- دراسات تطبيقية في موضوعات ومفاهيم

- الحرية
- العدل
- نظام العالم (النظام الدولي)
- الكرامة الإنسانية
- .... إلخ

٢- دراسات تطبيقية في مجال النُّظم المعرفية

- النظام السياسي
- النظام الاقتصادي
- النظام التربوي
- مجال الفن والأدب
- ...... إلخ

◻ رابعًا: مواصفات الأوراق المطلوبة

١- يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية، على ألَّا يكون قد سبق نشره أو تقديمه للنشر، أو عرضه في أي مؤتمر آخر. وألَّا يكون مستلًّا من أطروحة أو رسالة أو كتاب.

٢- أن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل.

٣- يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبيّن موضوع البحث، وأهميته، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجيته، وعناصره، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبيّن خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تضمنته من إضافة إلى المعرفة، وما تتطلّبه من توجّهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي.

٤- يُنظّم البحث في هيكلة مناسبة، وتُقسّم مادته إلى عدد من العناوين الفرعية ذات الصلة بالعنوان الرئيسي، وتكون أقسام البحث متوازنة في أهميتها وحجمها.

٥- تظهر شخصية الباحث في طريقة معالجته للموضوع، ويبيّن موقفه حيث يلزم، مدعومًا بالدليل والتعليل.

٦- يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥ - ٣٥ صفحة).

◻ خامسًا: المواعيد والمراسلات

١- يرسل ملخص البحث وفق النموذج المرفق مع السيرة الذاتية للباحث في موعد أقصاه ١/ ١٠/ ٢٠١٦م.

٢- الردّ على ملخصات الباحثين في موعد أقصاه ١٥/ ١٠/ ٢٠١٦م.
٣- ترسل البحوث عن طريق البريد الإلكتروني في موعد أقصاه ٢٠/ ١/ ٢٠١٧م.
٤- الرد على الباحثين بالقبول أو التعديل أو الرفض في موعد أقصاه ١٠/ ٢/ ٢٠١٧م.
٥- تُرسل البحوث المعدلة في موعد أقصاه ١٠/ ٣/ ٢٠١٧م.
٦- الردّ النهائي وإقرار البحوث ١٥/ ٣/ ٢٠١٧م.
٧- الموعد المحدّد لانعقاد المؤتمر يوم الثلاثاء والأربعاء والخميس ١٨-٢٠/ ٤/ ٢٠١٧م.
٨- ترسل جميع المواد إلى اللجنة التحضيرية مرقونة على صورة ملف Word على عنوان مراسلات المؤتمر إلى العنوان الإلكتروني islamiyah@iiit.org ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة.
٩- تتكفّل الجهات المنظمة للمؤتمر نفقات الإقامة ووجبات الطعام والتنقلات الداخلية طيلة أيام المؤتمر، وتأمين تنقلات المشاركين من وإلى مطار قرطاج - تونس.
١٠- يتحمّل المشارك نفقات السفر إلى تونس.

□ سادسًا: اللجنة العلميّة المشرفة على الندوة الدوليّة

١- الدكتور هشام قريسة: رئيس جامعة الزيتونة.
٢- الدكتور فتحي حسن ملكاوي: المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٣- الدكتور عبد اللطيف بوعزيزي: مدير المعهد العالي للحضارة الإسلامية.
٤- الدكتور رائد جميل عكاشة: المستشار الأكاديمي للمعهد ومدير مكتب الأردن.
٥- الدكتور برهان النفّاتي: أستاذ الفقه وأصوله بالمعهد العالي للحضارة الإسلاميّة.
٦- الدكتور محمّد العامري: أستاذ علوم القرآن والتفسير بالمعهد العالي للحضارة الإسلاميّة.
٧- الدكتور إلياس قويسم: أستاذ علوم القرآن والتفسير بالمعهد العالي للحضارة الإسلاميّة.
٨- الدكتور محمد بدي ابنو: مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ بروكسل.
٩- الدكتور علي أسعد: أستاذ التفسير في جامعة العلوم الإسلامية/ الأردن.
١٠- الدكتور عمار الحريري: أستاذ الحديث في جامعة العلوم الإسلامية/ الأردن.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

السنة الحادية والعشرون — العدد ٨٤ — ربيع ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م